

prof.dr. M.M. Jansen

God op de grens

Missiologie als theologische begeleiding bij grensoverschrijding



Protestantse Theologische **Universiteit**

God op de Grens

Missiologie als theologische begeleiding bij grensoverschrijding

Rede

**Uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van bijzonder
hoogleraar diaconaat (leerstoel vanwege de Stichting Zending der
Protestantse Kerk) op 18 november 2008 door**

prof.dr. M.M. Jansen

© 2008 Protestantse Theologische Universiteit (Utrecht - Kampen -
Leiden)

CIP-GEGEVENS KONINKLIJKE BIBLIOTHEEK, DEN HAAG

Jansen, prof.dr. M.M.

God op de Grens. Missiologie als theologische begeleiding bij
grensoverschrijding - PThU

Inaugurele rede, Protestantse Theologische Universiteit

ISBN: 978-90-73954-82-3

NUR 700

Trefw.: theologie

Omslag: Creative Industries - Leeuwarden

GOD OP DE GRENS

Missiologie als theologische begeleiding bij grensoverschrijding

Mijnheer de rector, leden van het curatorium en bestuur van de Stichting de Zending der Protestantse Kerk, geachte dames en heren,

Wat er ook allemaal is veranderd en verschoven in de omschrijvingen van missie, bekering, heidendom en religieuze identiteit, één constante blijft de aandacht vragen: het overschrijden van grenzen. Vroeger betrokken we dit vooral op het overschrijden van geografische grenzen, waarbij een reis een gevaarlijke onderneming was en niet zelden door missionarissen of zendelingen met de dood werd bekocht. Tegenwoordig zien velen in hun vliegtuigstoel op hun *personal screen* dat zij alweer drie of vier voormalige grenzen gepasseerd zijn, zonder dat zij het zich werkelijk realiseerden. Dit kan, ten onrechte, de gedachte voeden dat de wereld grenze-loos geworden¹ is en dat we overal ongeveer hetzelfde zullen aantreffen. Intussen is in de missie, soms door schade en schande, de gevoeligheid voor andere dan geografische grenzen vergroot. Het gaat dan om grenzen die minder zichtbaar, maar daarom niet minder belangrijk zijn. Vaak zijn dat emotioneel beladen grenzen, die veel kennis en vaardigheden vergen van degenen die ze willen overschrijden. Grensoverschrijding vergt niet alleen kennis en vaardigheden, maar ook geloof en bezinning op geloof. Er is geloof dat mensen stimuleert om grenzen te overschrijden en er is geloof dat mensen verhindert om grenzen te overschrijden; er is geloof dat mensen helpt om eigen grenzen te verleggen en er is geloof dat grenzen van anderen niet respecteert, maar penetreert. En daar worden sommige mensen juist missioloog voor, om al die mogelijkheden een beetje ordelijk te beschrijven. Missiologie is de theologische begeleiding van grensoverschrijding.

¹ Wanneer we naar de transnationale bewegingen van mensen kijken, is er reden te spreken van *humanity on the move*, zie Zygmunt Bauman, *Liquid Times. Living in an Age of Uncertainty*, Cambridge: Polity 2007. De tijd dat individuen, families en gemeenschappen aan een plaats gebonden waren, lijkt voorbij. Anderzijds worden grenzen juist aangescherpt in nieuw nationalisme en aan de buitengrenzen van Europa, zie Etienne Balibar, *We, the people of Europe? Reflections on Trans-national citizenship*, Princeton : Princeton Univ. 2003.

Drie vragen vormen de leidraad van deze rede:

1. Met welke nuttige of onnuttige grenzen leven wij?
2. Hoe is missiologie als theologische begeleiding van grensoverschrijding te begrijpen?
3. Wat behelst theologische begeleiding van grensoverschrijding in Europa?

1. Met welke grenzen leven wij?

Laten we dichtbij starten: de grenzen tussen onze huizen en het alledaagse praatje over de heg of over de schutting. Onophoudelijk verifiëren mensen die grenzen. Ze verkennen en verleggen hun grenzen en brengen nieuwe grenzen aan. Vraag het de 'Rijdende rechter' en je weet dat de meeste aanvaringen tussen burens plaatsvinden op en over de afbakening tussen de huizen, de grensoverschrijdende stoeptegels, de grensoverschrijdende boomwortels, huisdieren, etensgeuren en dartpijen.

Nog dichterbij op de huid ligt de grens die ons lichaam ons stelt. Wij kunnen niet anders in de wereld bestaan dan als bepaald en begrensd door ons lichaam, een schitterende architectuur. Maar het lichaam is kwetsbaar voor andere lichamen die jou kunnen zien, die je kunnen aanraken en die je iets kunnen aandoen. Het andere, het vreemde, is vast niet zo zuiver, opgeruimd en hygiënisch als het eigene. Die grens geeft een beperking aan, welzeker, maar die beperking is heilzaam en maakt het leven leefbaar. Juist daar waar we bewust op onze grenzen stuiten en onszelf niet grenzeloos wanen, kunnen we ons uit laten nodigen door wat anders en elders is.²

Voorts zijn er nog steeds grenzen tussen landen en nationaliteiten³. Vroeger vond ik dat een interessant gegeven; ik her-

² Volgens Lene Suh Nicolaisen moet Christus' verschijnen (parousia) dan ook niet 'aan het einde der tijden' geplaatst worden, maar in die grensgebieden waarin we onze eigen begrenzingsen zien. Daarbij gaat het ook om de grenservaring van het tekortschieten en het falen dat niet meer goed gemaakt kan worden, zie L.S. Nicolaisen, "Crossing the Boundaries: Towards a Reconciling Theology of Mission" in V. Mortensen (ed), *The Role of Mission in the Future of Lutheran Theology*, Aarhus: Centre for Multireligious Studies 2003, p. 103-111.

³ Alleen al het feit dat theologen zich nog steeds gaarne aanmelden voor conferenties in het buitenland en niet alles langs de digitale snelweg willen uitwisselen, is veelzeggend.

inner me dat we met vijf kinderen op de achterbank van de auto voor het eerst de grens met België passeerden en daarbij werd opgemerkt dat we ons enkele honderden meters 'in niemandsland' bevonden. Dat was pas intrigerend: niemandsland! Daar had niemand het voor het zeggen. Was dat een zegen of een vloek, een sprookje of een nachtmerrie? Voor dat de psychologen onder u hier de wortels van een licht anarchistisch trekje in mijn theologie ontwaren, moet ik u zeggen dat ik het leven in niemandsland, dat velen in deze wereld permanent ervaren, geenszins romantiseer. We leven in een tijd van globalisering, vaak samengevat als het verdwijnen van grenzen. Communicatie kan vrijelijk in alle richtingen stromen; de wereld is een grote markt van vraag en aanbod. Op allerlei gebied laat deze ontgrenzing zich gelden⁴: de stroom van technische kennis (mechanica en informatica), de geldstromen via aandelen en het internationale bankverkeer, de mediastromen via internet, (maar ook nog steeds niet onbelangrijk via radio in de meest afgelegen streken ter wereld) en de stromen van ideeën en ideologieën (vrijheid, mensenrechten, democratie, welvaart, onafhankelijkheid). En *last but not least*: de constante stroom van mensen zoals handelaren, toeristen, gastarbeiders en vluchtelingen. Juist die laatste categorie laat zien dat de wereldwijde vrije stroom niet zo vrij is als wel wordt verondersteld. Men hoeft zich maar even in te leven in de positie van mensen in het niemandsland tussen Darfur en Tsjaad om te beseffen dat mensen kunnen snakken naar grenzen waarachter niemand hen meer kan achtervolgen. Zij zijn de *nobodies*, levend in een *no-zone*, slachtoffers van geweld zonder grenzen. Vluchtelingen roepen om grenzen, in de zin van grenzen aan het geweld.

Eenmaal in België, maar niet alleen daar, worden we onmiddellijk geconfronteerd met weer een nieuwe grens: de taalgrens, een grens die, overigens ook in Nederland, veel dieper snijdend blijkt te zijn dan we denken. Toch vinden er ook op talig gebied vele grensoverschrijdingen plaats. Zo is

⁴ Deze opsomming is gebaseerd op Arjun Appadurai, "Disjunction and Difference in Global Economy", in *Public Culture* 2, 2 (1990), p. 1-24. Voor zijn visie op globalisering tussen de posities van hen die het als een nieuwe vorm van imperialisme en kapitalisme beschouwen en hen die het als een geheel nieuw fenomeen met wereldwijde kansen voor arme mensen opvatten, zie A. Appadurai (ed), *Globalization*, Durham: Duke Univ. Press 2002.

Spanglish een mengvorm van English en Spanish, waarvan veel varianten bestaan met Cubaanse, Mexicaanse of Dominicaanse invloed. Spanglish wordt vooral als een cybertaal in het internetverkeer gebruikt door translinguïstische groepen.⁵ Een daarmee vergelijkbaar verschijnsel leek een aantal jaren geleden in Utrecht te worden aangetroffen, waar de straattaal van jongens uit een mengvorm van Turks, Marokkaans en straat-Utrechts zou bestaan, het zogenoemde *Murks*.⁶ Dit zou kunnen leiden tot de veronderstelling dat de Utrechtse jeugd een hecht netwerk van contacten opbouwt over taalgrenzen heen, maar hier helpt nader onderzoek ons uit de droom. *Murks* blijkt voornamelijk door van huis uit Nederlandse jongeren te worden gesproken, die daarmee op een grappig bedoelde, stoere en soms spottende manier hun Turks- en Marokkaanssprekende leeftijdgenoten willen nabootsen. Het *Murks* werkt dus niet als een integrerende, maar veeleer als een uitsluitende taal.

Grenzen tussen talen vallen in sommige omschrijvingen samen met grenzen tussen culturen. We worden er steeds meer van bewust dat de vragen en intenties waarmee we naar cultuur en culturen kijken, medebepalend zijn voor de manier waarop we culturen zien. Zoeken we vooral naar sociale processen, of zoeken we naar patronen van dominantie, of naar betekenisgeving. En met het oog waarop zoeken we daar naar? Zulke vragen bepalen onze visie op culturen. Juist in tijden van meer intensieve interculturele interactie, van verdwijnende grenzen door globalisering en van migratie, ontstaat de vraag naar culturele identiteit. Lokale culturen gaan hun antwoord formuleren tegenover de niet te stuiten aansluiting bij een wereldomspannende cultuur waarin iedereen op elkaar lijkt qua voeding, kleding en muziek. Verzet kan zich aftekenen in een politieke beweging van antiglobalisme, of in een etnificatie waarbij de eigen aard van de etnische

⁵ Ed Morales, *Living in Spanglish: the Search for Latino Identity in America*, New York: St. Martin's Griffin 2002; Ilan Stavans, *Spanglish: The making of a new American Language*, New York: Harper Collins 2003.

⁶ Jacomine Nortier, *Murks en straattaal: vriendschap en taalgebruik onder jongeren*, Amsterdam: Prometheus 2001.

groep met versterking van het eigene, het typische, en het eigen verleden, de traditie, worden benadrukt.

Met betrekking tot de grenzen tussen religies kunnen we opmerken dat de grenzen tussen christenen en niet-christenen poreus geworden zijn, evenals die tussen christenen en aanhangers van andere religies en het aantal mensen dat een dubbel of zelfs een drievoudig religieus 'paspoort' claimt, neemt volgens kenners toe.⁷ Aan de andere kant heeft het in het christendom nooit ontbroken aan het markeren van binnengrenzen, zoals ik hier de grenzen tussen denominaties maar samenvat. Hoe dichter men zichzelf voelt staan bij een reformatiebeweging, hoe meer behoefte men heeft aan sterke afbakening van grenzen en het duidelijk markeren van eigen, nieuwe identiteit.⁸ Dat geldt voor stichters van monastieke en lekenbewegingen, het geldt voor de reformatie in de 16^{de} eeuw en voor het Tweede Vaticaans Concilie. Reformatie maakt gelovigen waakzaam, opdat niet verloren gaat wat zij met verve en trouw naar voren geschoven hebben. Juist in reformatiebewegingen komt vaak naar voren dat men 'de anderen' beticht van syncretisme; de anderen vermengen het zuivere evangelie te veel met wereldse zaken, met onchristelijke denkbeelden of gewoontes, met wetenschap of ideologie en niet-christelijke religies.

Nog heb ik alle mogelijke grenzen en grenservaringen niet genoemd en wanneer men er wat langer bij stilstaat, komt men tot de ontdekking dat alles waarin mensen zich zouden kunnen onderscheiden, tot grens gemaakt kan worden: huidskleur, scholing en diploma's, leeftijd, sekse en seksuele geaardheid, tongval en bezit. In de afgelopen maanden heb ik me zelfs afgevraagd of ik geen nieuwe afgrenzingen tussen mensen creëer door zo veel over grenzen te spreken. Het begint dan te lijken op het integratiedebat: hoe meer er over integratie gesproken wordt, des te meer het idee postvat dat er wel van een grote desintegratie sprake moet zijn. Mijn

⁷ Peter C. Phan, "Crossing the Borders: A Spirituality for Mission in Our Times" in P.C. Phan, *In Our Own Tongues: Perspectives from Asia on Mission and Inculturation*, Maryknoll: Orbis 2003, p. 130-150.

⁸ Vgl. Robert Schreiter, *The New Catholicity. Theology between the Global and the Local*, Maryknoll: Orbis 1997, p. 65.

punt is juist, dat ik alledaagse grenzen wil verkennen als plaatsen van ontmoeting met mensen en met de God die tussen ons zijn woning heeft. In deze verkenning van grenzen wil ik eerst wat meer algemene aanduidingen geven, die ons uiteindelijk bepalen bij missie als grensoverschrijding en de rol van de missiologie als theologische begeleiding daarbij.

Elke grens is in principe overschrijdbaar, hetzij door uitnodiging, hetzij door uitwisseling, hetzij door geweld. Bij elke grensoverschrijding rijst dus de vraag naar harmonie of conflict, vrede of oorlog, delen of verdelen, doorlaten of tegenhouden. De meest rigide en rigoureuze begrenzing is het concentratiekamp en de meest rigoureuze ontgrenzing is een winderige plek zonder taal, zonder landkaart, zonder identiteit en zonder recht of plicht. Beide zijn inhumaan en vormen het extreme tegenbeeld van wat met menselijke grenzen wordt beoogd: grenzen dienen menselijke vrijheid te beschermen en te cultiveren.

Bij grensoverschrijding ontdekken we dat mensen zelden in een waarlijk symmetrische verhouding tot elkaar staan. De meeste verhoudingen zijn asymmetrisch. De grens ligt dus niet alleen als een rol prikkeldraad op de grond tussen mensen, maar ook als een plafond tussen 'mensen van boven' en 'mensen van beneden'.

Onder invloed van globalisering wordt, zo zagen we, het concept van grenzen steeds vaker losgeweekt van een bepaald geografisch gebied. Grenzen hebben steeds meer betrekking op verschillen tussen mensen dan op lijnen tussen landen. Dat zien we ook terug in ons begrip van 'context' en 'contextualiteit' in de theologie. Wat vroeger als 'context' van een bepaalde theologie werd gezien, wordt nu steeds meer een hypergedifferentieerd onderscheid tussen verschillende theologieën, die op dezelfde plaats kunnen ontstaan. Mensen behoren bij verschillende groepen in verschillende omstandigheden en levensfasen en stellen bij zichzelf ook vaak een *multiple belonging* vast als het gaat om de variëteit aan culturen. Een gevolg van dergelijke hyperdifferentiaties kan zijn dat we voor de keuze gesteld worden tussen twee, mijns inziens heilloze, wegen. De eerste is de weg van het totale differentie-denken: niets is met elkaar vergelijkbaar of overeenkomstig, dus weten we ook niet welke gevallen gelijk zijn

voor de wet, of waaraan we de voorkeur moeten geven; dialoog is onmogelijk; alleen met macht kunnen zaken doorgedrukt worden. De tweede is de weg van het totale indifferentiesdenken: alles is uiteindelijk gelijk, dus maakt het niet meer uit of je de verschillen onderkent in kansen voor mensen of in waarheidsvinding in de wetenschap en in het leven. Het is epistemologisch, ethisch en theologisch van groot belang dat er een uitweg gevonden wordt tussen deze twee typen van denken.

Net als Halleh Gorashi⁹ denk ik niet dat fixatie op culturele verschillen een goed perspectief biedt op de toekomst. Ook zij zoekt naar een balans tussen gelijkheid en verschil. Door overmatige aandacht voor cultuurverschil zijn we niet in staat te vinden wat we delen. Tegelijkertijd is door overmatige aandacht voor gelijkheid geen erkenning mogelijk van het bijzondere dat ieder mens met zich draagt. Volgens Gorashi legt het dominante discours in Nederland alle nadruk op verschil, op sociaaleconomische achterstand van mensen met andere culturele achtergrond en op morele of esthetische afwijkingen van de norm. De tendens tot culturalisering, die alle verschil tussen mensen op het bordje van de verschillende culturen legt, maakt van onze tijdelijke categorieën een onoverbrugbare grens, een afbakening van essenties. Van die tendens tot culturalisering moeten wij afstand nemen. Dat betekent niet dat er een algeheel verbod ligt op het maken van indelingen; het zou de dood in de pot van de wetenschap zijn. Alleen op basis van indelingen kunnen we onderzoek doen en vergelijkingen maken.¹⁰

Grenzen zijn, zo concludeer ik, een lust en een last. Als begrenzings- en bepalingen (*markers*) helpen ze ons om onze individuele en gemeenschappelijke identiteit te markeren, maar als afgrenzings- (*barriers*) werpen ze zich ook op om mensen buiten te sluiten. Ze dagen ons uit om nieuwe hori-

⁹ Halleh Ghorashi, *Paradoxen van culturele erkenning: Management van diversiteit in Nederland*, Amsterdam: VU 2006.

¹⁰ Bijvoorbeeld naar hoe en waarom Iraanse vrouwen zich uiteindelijk in de USA veel sterker identificeren met de ontvangende cultuur en zich daar meer senang voelen dan in Nederland, zie Halleh Ghorashi, *Ways to Survive, Battles to Win: Iranian Women Exiles in the Netherlands and the United States*. New York: Nova Science 2003.

zonnen te ontdekken daar waar we over onze eigen grenzen (*frontiers*) heen willen kijken en daar waar we onze kring van relaties met anderen willen uitbreiden. Grenzen vormen dan overgangsgebieden waarop wel degelijk passages mogelijk zijn.

2. Missiologie als theologische begeleiding van grensoverschrijding

Elke grensmarkering is een daad van macht en degenen die de grenzen vaststellen zijn meestal ook degenen die heersen. Ons denken dient een gesitueerd denken te zijn in die zin dat we elke grens bevragen: hoe komt die grens tot stand, wie heeft er baat bij, wie heeft er last van? Evenzo gaat grensoverschrijding en grensoverschrijdende communicatie gepaard met macht. Een westerling wiens portemonnee bol staat van de pasjes en creditcards zal, zolang tenminste niet al teveel grote financiële instellingen 'omvallen', gemakkelijk grensoverschrijdende bewegingen kunnen maken. Iemand die toegang heeft tot allerlei informatiebronnen en tevreden vaststelt dat zijn of haar netwerk zo deftig progressief veelkleurig is samengesteld, zal de wereld als een *global city* kunnen ervaren. Voor een ongeletterde vrouw in Afrika daarentegen bestaat de wereld vrijwel geheel uit traditionele en moderne, sociaaleconomische, talige, seksuele en religieuze grenzen. Voor een beetje theoloog is vertrouwen een eerste, maar argwaan een tweede natuur geworden: wie heeft hier de grenzen aangegeven, wie is hier aan het woord en bewaakt of overschrijdt de grenzen, wie verbeeldt wat aan gene zijde van de grens is? Wie vertelt mij hoe overheerste en kleingemaakte mensen denken over zichzelf, over de wereld en over God? Maar macht heeft ook de andere kant: de kracht van protest, de kracht van het verzet, de *power* van gemeenschappen die hun krachten bundelen om grenzen te verleggen.

Missiologie vindt haar niche daar waar 'kerk als verrassing'¹¹ ontstaat, in welke vorm dan ook, op de grenzen tussen men-

¹¹ Missiologie is de bestudering van de kerk als verrassing, aldus de Zuid-Afrikaanse theoloog Bongani Mazibuko, geciteerd door Roswith Gerloff, *Mission is Crossing Frontiers: Essays in honour of Bongani A. Mazibuko*, Pietermaritzburg: Cluster 2003, p. 2.

sen, culturen, generaties en talen. Niet elke grensoverschrijding is missie en niet elke grensoverschrijding is theologisch verantwoord. Missie als grensoverschrijding heeft theologische begeleiding nodig, omdat daarin God ter sprake wordt gebracht en dienstbetoon in Christus' naam wordt verricht. Missiologie beschrijft niet alleen hoe dat plaatsvindt, maar formuleert ook criteria voor inhoud en vormgeving en kijkt kritisch naar het machtsverwicht tussen betrokkenen en hun *vrijheid* om iets nieuws al of niet te accepteren. Missiologisch is dus verzet en aanklacht geboden tegen grensoverschrijdingen die mensen van hun vrijheid beroven. Immers, (a) niet alles wat grenzen overschrijdt is heilzaam en (b) in de hulpverlening geldt grensoverschrijding als een vergrijp. Op beide punten zal ik hier kort ingaan. Bij het eerste punt (a) dienen we ons ervan bewust te zijn dat ook het kwaad grensoverschrijdend is en profiteert van een grenzeloze wereld. Nucleair afval, een oneindige hoeveelheid wapens, drugs, terreurplannen, mensensmokkel, vervuilde lucht en vervuild water, ziektekiemen, spam en virtuele virussen: het is duizelingwekkend wat er dagelijks over de grenzen wordt verstuurd en ontvangen. Met het opengaan van het IJzeren Gordijn, bijvoorbeeld, werd de route over Centraal Europa zeer populair voor drugstransport. Bovendien zijn veel meer Centraal Europeanen zelf consument geworden van drugs. Grensoverschrijding betekent ook dat er jaarlijks naar schatting 700.000 vrouwen en kinderen over internationale grenzen worden verhandeld, van wie tweederde afkomstig is uit Centraal en Oost-Europese landen.¹²

In hulpverlenende relaties (b) heeft grensoverschrijding een negatieve betekenis, bijvoorbeeld in het geval van grensoverschrijdend gedrag van pastores en andere mensen met macht en bevoegdheden.¹³ Hulpverleners overschrijden de grenzen

¹² Themamap Vrouwenhandel in Europa, KerkinActie, mei 2008. Overigens laten recente opsporingsstatistieken in Nederland zien dat er waarschijnlijk een sterkere groei is van het aantal vrouwen uit West-Afrikaanse landen. Zie Zesde rapportage van de Nationaal Rapporteur Mensenhandel, Den Haag: BNRM 2008, p. 8 e.v.

¹³ Zie bijvoorbeeld voor seksuele grensoverschrijdingen in het pastoraat: R. Ruard Ganzevoort en Alexander L. Veerman, *Geschonden lichaam. Pastorale gids voor gemeenten die geconfronteerd worden met seksueel geweld*, Zoetermeer: Boekencentrum 2000; Marie M. Fortune en W. Merle Longwood, W. Merle (eds), *Sexual Abuse in the Catholic Church: Trusting the Clergy?* Binghamton, NY: Haworth 2003. Voor grensoverschrijdingen in thuissituaties: Christie Cozad-Neuger, "Coming to Voice in

van hulpvragers wanneer zij zich niet houden aan de afgesproken tijden, wanneer zij op heel vreemde plaatsen afspreken, wanneer zij geschenken aanbieden of ontvangen, wanneer zij te familiäre taal bezigen en wanneer zij lichamelijk contact zoeken of accepteren. Hoewel missionaire ontmoetingen niet te definiëren zijn als ontmoetingen tussen een hulpvrager en een hulpverlener, moet uit de uitgebreide ervaring, de literatuur en de gedragscodes van de hulpverlening wel wat geleerd worden. Bovendien kan het niemand in de missiologie koud laten dat de stevigste antireclame voor evangelie en kerk wordt gevormd door de beschamende en droevige geschiedenis van misbruik in pastorale relaties. In populaire tv-series komt bijna geen priester meer voorbij, of hij heeft een geschiedenis van misbruik, als dader of als slachtoffer of beide, achter de rug.

Ten opzichte van zowel grensoverschrijdende kwade handel als grensoverschrijdend kwalijk gedrag heeft missiologie als taak te onderscheiden tussen grensoverschrijdingen die *scheppend*, en grensoverschrijdingen die *schendend* zijn. Scheppende grensoverschrijdingen zijn behoedzaam en beschermen de weldadigheid van grenzen. Grensoverschrijdingen zijn scheppend waar de grenzen zelf als *frontiers* of *frontières* worden beleefd in de zin van het Latijnse *frons*, dat wil zeggen: gezicht of aangezicht. Een grens is een plaats waar mensen elkaar van aangezicht tot aangezicht ontmoeten. Ieders aangezicht stuit op de grens van het aangezicht van de ander en hoopt daarin genade te vinden.¹⁴ Een *frontier* is een onontgonnen gebied; een ruimte waar je nog nooit geweest bent. In dat gebied hoeven grenzen niet te verdwijnen of ontkend te worden. De grens blijft en wordt gerespecteerd, maar verandert van karakter: grenzen zijn geen ruimtes van dood, van mijnevelen en schrikdraad, maar ruimtes van leven, van ontwapening en schoorvoetende toenadering. Mis-

the Context of Intimate Violence", in C. Cozad Neuger, *Counseling Women: A Narrative Pastoral Approach*, Minneapolis: Fortress 2001, p. 93-126.

¹⁴ Zie voor grenzen als "frontiers": Jacques Haers, "Thinking about God from the Perspective of Encounter and Community: A Challenge for European Theology in a Globalized World" in N. Hintersteiner (ed), *Naming and Thinking God in Europe Today: Theology in Global Dialogue*, Amsterdam/New York: Rodopi 2007, p. 93-113.

sie is het overschrijden van je eigen grenzen, het openbreken van je eigen afweer.¹⁵

Een belangrijk mechanisme van afweer wordt gevormd door de taal van de *zuiverheid*. In grote delen van onze tradities is een subtiële en vaak onzichtbare scheidslijn meegegeven tussen het zuivere en het onzuivere. Uitdrukkingen als 'bloedzuiver', 'raszuiver', 'etnische zuivering', 'een zuivere taal', 'zuiver water', 'zuiver christendom', een 'zuiver geweten'¹⁶ geven alle aan: zuiver is goed; onzuiver is vermengd en verdacht. Vreemde mensen worden geassocieerd met het onzuivere, niet alleen omdat zij fysiek onhygiënisch zouden zijn, maar ook omdat ze moreel onzuiver zijn en ons daarmee kunnen besmetten. Ons Nederlandse spreekwoord luidt dan ook niet 'waar je mee omgaat wordt je mee verrijkt', maar 'waar je mee omgaat, wordt je mee besmet'. Religies hebben vaak de zuiverheid tot ideaal verheven: zij geven duidelijke grenzen aan tussen het zuivere en het onzuivere in ritueel, tradities, spiritualiteit en ambten die alleen door bepaalde mensen vervuld mogen worden. De idee van zuiverheid wordt dikwijls ook op onze gedachten toegepast, waardoor wij ook innerlijk zuiver of onzuiver zijn. Meestal is er geen enkel alternatief of tussengebied tussen zuiverheid en onzuiverheid. Deze strikte scheiding wordt, zoals we weten, ook van toepassing geacht op bloed en huidskleur, waarbij zuiverheid gelijkstaat aan licht, geest, blank; onzuiverheid staat dan gelijk aan duisternis, materie, zwart. Denkend in termen van zuiverheid moet vermenging van bloed en ras wel leiden tot de degeneratie van een volk: het volk wordt steeds slapper en decadenter en gaat ten slotte roemloos ten onder.¹⁷ Missiologie heeft tot taak een dergelijk mechanisme van afweer inzichtelijk te maken en, juist waar het heden ten dage misschien nog een grotere rol speelt dan wij denken, de obsessie met zuiverheid

¹⁵ Zie Frans Verstraelen, "The Future of Mission: a Western Perspective" in *International Review of Mission* 76,301 (1987) p. 42-47; John Veltman, "Grensoverschrijdende missie" in *Praktische Theologie* 32, 1 (2005) p. 75-88.

¹⁶ Een deel van deze voorbeelden ontleen ik aan Jacques Audinet, "Fysieke grens, sociale grenzen" in *Concilium* 35, 2 (1999), p. 47-55. Zie ook J. Audinet, *The Human Face of Globalization: From Multicultural to Mestizaje*, Lanham: Rowman & Littlefield 2004.

¹⁷ Hoezeer de angst voor onzuiverheid en rasvermenging een rol speelde in de apartheidspolitiek in Zuid-Afrika, wordt belicht door Erica Meyers, *Blanke broeders - zwarte vreemden. De Nederlandse Hervormde Kerk, de Gereformeerde Kerken in Nederland en de apartheid in Zuid-Afrika 1948-1972*, Hilversum: Verloren 2008.

kritisch te onderzoeken. Het was immers met Jezus' missie ook niet veel geworden als hij die obsessie met zuiverheid had gedeeld.

Missiologie gaat ervan uit dat schepselen met elkaar verbonden zijn, of ze dat nu willen en beamen of niet. Er is geen enkele voorafgaande gezamenlijke identiteit of gelijkenis als voorwaarde gegeven om met elkaar verbonden te zijn: men hoeft op geen enkele manier op elkaar te lijken om bij elkaar te horen. Daarmee trekt missiologie twee lijnen samen die vaak tegen elkaar worden uitgespeeld, namelijk de lijn van de bevrijdingstheologie, die alle aandacht geeft aan de ontkenning van verbondenheid en het daaruit resulterende lijden, en de lijn van de holistische scheppingstheologie, die alle aandacht geeft aan de erkenning van de onderlinge verbondenheid van al wat leeft. De samentrekking tussen deze twee behoedt de holistische theologie voor vage zweverigheid en het behoedt bevrijdingstheologie voor een uitsluitend antagonistisch denken.¹⁸ Reeds bij Origenes van Alexandrië en later bij Thomas van Aquino¹⁹ leren we dat schepping een *relatio-nee*/ gebeuren is. Dat impliceert niet alleen dat schepselen in een blijvend verband met God staan, maar ook dat schepselen onderling verbonden zijn. De aarde als schepping zien, heeft dus niet zoveel te maken met het genieten van een Alpenwei, maar veel meer met een geschiedenis. Schepping is een historische werkelijkheid die zich doorzet waar schepselen hun onderlinge verbondenheid erkennen. Het is een geschiedenis die geremd en afgebroken wordt waar schepselen hun verbondenheid ontkennen en elkaar geweld aandoen.

Erkenning van onze verbondenheid als schepselen speelt dikwijls een grote rol wanneer wij de grenzen tussen religies verkennen en grensoverschrijdende ervaringen opdoen met de expressies en praktijken van andersgelovigen. Gedeeltelijk kan de taak van de missiologie opgevat worden als het beoe-

¹⁸ Grensoverschrijdende ontwerpen zijn in dit verband bijv. van Sallie McFague, *The Body of God: An Ecological Theology*, Minneapolis: Fortress 1993 en van Leonardo Boff, *Cry of the Earth, Cry of the Poor*, Maryknoll: Orbis 1997.

¹⁹ Over Origenes zie Jacques Haers, "Defensor vinculi et conversationis: Connectedness and Conversation as a Challenge to Theology", in J. Haers en de P. de Mey (eds), *Theology and Conversation: Towards a Relational Theology*, Leuven: Peeters 2003, p. 16-17. Voor de scheppingleer bij Thomas, zie *Summa Theologiae*, Pars I, q. 44 e.v.

fenen van comparatieve theologie.²⁰ Hoewel de realiteit van de pluraliteit van godsdiensten en levensbeschouwingen misschien nooit zo duidelijk naar voren is getreden dan in onze tijd, heeft het in de christelijke traditie nooit ontbroken aan reflectie op andere tradities en religies. De term 'comparatieve theologie' is dan ook al wat ouder dan vandaag en kwam in de 19^{de} eeuw overeen met wat we nu 'theologie der religies' noemen: de christelijke theologische reflectie op andere godsdiensten. Maar de huidige comparatieve theologie gaat verder en kan vanuit elke religieuze traditie beoefend worden. Het voert te ver hier op details in te gaan, maar elke missioloog is ten minste geïnteresseerd in of betrokken bij comparatieve theologie in de vorm van vergelijking van theologieën, het stellen van theologische vragen in een comparatieve setting of het construeren van nieuwe theologie vanuit en na de vergelijking van verschillende tradities. Voor een missioloog is het echter ook van belang de pluraliteit in socioculturele zin het volle gewicht te geven. Ik beleef die pluraliteit niet als een abstracte vraag naar de verhouding tussen het Ene en het Vele, maar als een dagelijkse realiteit die zich overall manifesteert en zich in ieder van ons genesteld heeft. Of men deze pluraliteit nu als bedreiging of als belofte ziet, niemand kan zich aan haar onttrekken. Dagelijks geven wij met onze manier van leven antwoord op de vraag of en hoe wij het mogelijk achten met alle verschillen in uiterlijk, achtergronden en denkbeelden, toch iets samen te doen. Missiologie is daarbij frank en vrij prescriptief. Ze wil alle mensen behoeden voor de valkuilen van de situatie waarin we ons samen bevinden en die ons tegelijkertijd van elkaar scheidt:

²⁰ Zie voor comparatieve theologie: David Tracy, "Comparative Theology" in *Encyclopedia of Religion* 14 (1987), p. 446-455; Keith Ward, "Towards a Comparative Theology" in K. Ward, *Revelation and Religion: A Theology of Revelation in the World's Religions*, Oxford: Oxford Univ. Press 1994, p. 3-49; Francis X. Clooney, *Theology After Vedanta: An Experiment in Comparative Theology*, Albany: Suny Press 1993 en van dezelfde auteur, *Seeing Through Texts: Doing Theology among the Srivaisnavas of South India*, Albany: Suny Press 1996, *Divine Mother, Blessed Mother: Hindu Goddesses and the Virgin Mary*, Oxford: Oxford Univ. Press 2005 en zijn artikel "Comparative Theology" in J. Webster, K. Tanner, I. Torrance (eds), *The Oxford Handbook of Systematic Theology*, Oxford: Oxford Univ. Press 2007. Zie voor een overzicht over Clooneys werk, Norbert Hintersteiner, "Intercultural and Interreligious (Un)Translatability and the Comparative Theology Project" in N. Hintersteiner (ed), *Naming and Thinking God in Europe Today: Theology in Global Dialogue*, Amsterdam/New York: Rodopi 2007, p. 465-491.

relativistische onverschilligheid, separatistisch gedrag, onwetendheid en angst voor het vreemde, trivialisering van verschillen en homogeniserend universalisme. Waar zij zich bestraadt op de missie van christenen en kerken, zal zij moeten laten zien waar (en waar niet) de christelijke praxis van grensoverschrijding de genoemde valkuilen vermijdt. Zij zal tevens, naar voren toe, bijdragen aan een leven en denken *met* anderen, over grenzen en breuken heen. Dat is een leven en denken in een *gebroken geheel*.²¹ Het geheel, de verbondenheid, is gegeven in de schepping, maar is ook belofte en bestemming. Theologische begeleiding bij grensoverschrijding zal ook moeten onderzoeken hoe grensoverschrijding en bekering samenhangen en wat voor de toekomstige tijd een houdbare en benodigde manier van spreken over bekering en bevordering van bekering inhoudt.²² Bekeringsverhalen van mensen die zich juist afgewend hebben van christendom, islam of een andere religie en zich hebben toegewend naar bijvoorbeeld secularisme, dienen evenzeer als bekeringsverhaal ernstig genomen en onderzocht te worden. Vaak tonen deze verhalen dat dergelijke bekeringen met evenveel moeite zijn omkleed als bekeringen tot een religieus engagement. Bekering betekent dat je jezelf naar een grens toe-beweegt en het is veelzeggend dat bijbelse bekeringsverhalen zich vaak in grensgebieden afspelen. Jezelf naar een grens toe bewegen of door de ander laten uitnodigen naar de grens te komen, wil zeggen dat je jezelf niet langer als centrum beschouwt en je eigen denken, inclusief je eigen antwoord op het evangelie, niet als centrum neemt waarnaast

²¹ Vgl. Thomas E. Reynolds, *The Broken Whole: Philosophical Steps Toward a Theology of Global Solidarity*, New York: SUNY 2006.

²² Over de bekeringservaringen van Mexicanen die de gevaarlijke grens tussen Mexico en Zuid-California (*the border of death*) hebben getrotseerd, in de maanden daarna in de VS een totaal verlies aan zelfwaardering en respect doormaken en vervolgens in het Coachella Valley Missionary Program deelnemen aan een rehabilitatieproces, zie Daniel G. Goody, *Border of Death, Valley of Life: An Immigrant Journey of Heart and Spirit*, Lanham: Rowman & Littlefield 2002. Hun bekeringservaringen tonen een sociale, intellectuele, morele en religieuze component. Kernelementen zijn: het hervinden van waardering in de ogen van andere mensen en van God, het leren geschenken te geven en te ontvangen, het laagdrempelig leren bidden en het omgaan met leidinggevers als gelijken. Zie van D.G. Goody ook "Fruit of the Wine and Work of Human Hands: Immigration and the Eucharist", in D.G. Goody and G. Campese, *A Promised Land, A Perilous Journey: Theological Perspectives on Migration*, Notre Dame: Univ. of Notre Dame Press 2008, p. 299-315, waar de viering van de Eucharistie en de ervaring van hedendaagse migratie elkaar wederzijds belichten.

alle andere antwoorden in de periferie verschijnen. Het evangelie is een ontmoeting op de grenzen tussen individuen en tussen groepen, een ontmoeting met Jezus Christus die aan weerszijden van de grens vraagt wie Hij is en hoe we nu verder met die anderen willen leven. Aan de grens van je eigen eenzame onvermogen om daarop te antwoorden en een volgelinge van Jezus te worden, is bekering: gered worden, aan de overkant getrokken worden, afhankelijk worden. Bekering tot Jezus is daarmee niet een aanvaarding van een supra-culturele, kleur- en smaakloze figuur. Het is wel de instemming met een gemeenschappelijk project voor heel de mensheid, dat recht doet aan verschillen. Dat geheel wil ik, tentatief, benoemen met het woord *diversaliteit*.

Met de term diversaliteit heb ik op het oog dat men bewust streeft naar harmonisering van diversiteiten die herkenbaar blijven.²³ Diversaliteit omarmt tegelijkertijd de gedachte dat Gods genade voor allen is én dat elk particulier antwoord en genadige praktijk weer nieuw en anders is. De term diversaliteit is mij op zich niet kostbaar, maar wel de daarin vervatte uitdaging om voorbij te komen aan de idealisering van het leven zonder toezeggingen voor *allen*. Het gaat dus niet om die mengvormen van culturen (*the melting pot*) of om die hybride identiteiten waarin de verschillende componenten, waaruit een cultuur of een persoonlijke identiteit is ontstaan, niet meer te onderscheiden zouden zijn. Het voorstel om te spreken over en te streven naar diversaliteit vat ik op als voortzetting en verwerking van vele studies op het gebied van hybride identiteitsvorming. Vanuit verschillende perspectieven en in het begin vooral vanuit de antropologie en de linguïs-

²³ 'Diversalité' werd als sleutelbegrip in de filosofie geïntroduceerd door Edouard Glissant. Voor theologie en missiologie heeft Philippe Chanson het concept 'diversaliteit' naar voren geschoven, vanuit ervaringen en analyses van de Franstalige Antillen, zie Philippe Chanson, "L'émergence de la Créolité: Une nouvelle donne d'appréhension religieuse, ecclésiale, oecuménique et missiologique pour les Eglises antillaises contemporaine", in G. Routhier en F. Laugrand (eds), *L'espace missionnaire: Lieu d'innovations et de rencontres interculturelles*, Paris: Karthala/ Sainte-Foy: Univ. Laval 2002, p. 411-434; zie ook Philippe Chanson en Olivier Servais (eds), *Identité autochtones et missions chrétiennes: Brisures et émergences*, Paris: Karthala/Sainte Foy: Univ. Laval 2006, p. 9-14 en p. 316-317. Terwijl in het eerstgenoemde werk zeer kritische uitspraken over universaliteit worden gedaan (p. 418, 429), beschrijft Chanson in het laatstgenoemde werk de diversaliteit als een notie die zowel de universaliteit als de diversiteit wil vasthouden.

tiek, hebben sinds de jaren '90 vele wetenschappers bijgedragen aan de theorievorming op het gebied van de meervoudige identiteit. De bakermat van nieuwe inzichten op dit terrein ligt vooral in het Caraïbisch gebied, waar sinds vijf eeuwen een dagelijkse praktijk van interculturele interactie bestaat tussen Afrikaanse, Europese, 'inheemse' en later ook Aziatische culturen.²⁴ De daaruit resulterende nieuwe culturele vormen worden aangeduid met creolisering. Het gaat daarbij niet om een willekeurige vermenging, maar om een doorgaand proces van selectie en combinatie, waarbij vele vragen gesteld kunnen worden. Vindt dit proces van creolisering op alle aspecten van het leven plaats en met even grote snelheid? Blijft er sprake van culturele diversiteit of verdwijnt de verscheidenheid na verloop van tijd en gaan bepaalde talen en culturen in het proces ten onder?

Een christendom dat, door gebrek aan interesse, door veronachtzaming, door vrees of door hoogmoed zich op geen enkele manier bezighoudt met wat creolisering feitelijk voor mensen betekent, zal wellicht mogelijkheden voor een authentiek en heilzaam geloof van mensen over het hoofd zien. Diversaliteit gaat ervan uit dat wij mensen allen product en producent van meervoudige wordingsgeschiedenissen zijn en dat wij ons niet alleen ten overstaan van de ander vergewissen van wie wij zijn, maar vooral in *relatie met* de ander worden wie wij zijn. Men hoeft alleen maar een vluchtige blik op het religieuze en kerkelijke landschap van de creolisering in de Caribische archipel te werpen om te weten hoezeer daar allerlei grensoverschrijdende bewegingen de mensen hebben geraakt en gemaakt en tot keuzes, combinaties en complicaties hebben geleid. Wat is liefdevolle en verstandige missie in een dergelijke situatie? Moet zij alle variaties maar adopteren? Moet zij de universaliteit van het christelijk geloof en de katholiciteit van de kerk maar opgeven? Moeten er diversale

²⁴ Alex van Sipriaan Luïscius, *Creolisering: vragen van een basketbalplein, antwoorden van een watergodin*, Rotterdam: Erasmus Univ. 2000; Gert Jan Oostindie, "Slavernij, canon en trauma", in *Tijdschrift voor Geschiedenis*, 121,1 (2008); Aart G. Broek, Sidney M. Joubert, Licille Berry-Haseth, *De kleur van mijn eiland: Aruba, Bonaire, Curaçao: Ideologie en schrijven in het Papiamentu sinds 1863*, Amsterdam: KITLV Press 2006; Joop Vernooy, "Religion in the Caribbean: Creation by Creolisation", in Frans Wijsen en Robert Schreiter, *Global Christianity, Contested Claims*, Amsterdam/New York: Rodopi 2007, p. 147-156.

gemeenschappen gevormd worden buiten de kerkelijke lidmaatschappen om, op basis van de overtuiging dat elke echte ontmoeting en elke echte relatie tussen mensen een gave van de Geest Gods is, ook al blijven er in die relatie grote verschillen van religieus inzicht en religieuze praktijk bestaan? Zal het Evangelie niet zelf die nieuwe diversale gemeenschappen scheppen, die Europese christenen nog niet voor zich zien omdat ze het Evangelie veel te veel als bekend veronderstellen en de vreemdheid en vernieuwende kracht van de boodschap niet toelaten? Ik volg met deze vragen de Zwitserse theoloog Chanson, die al deze vragen bevestigend beantwoordt en die me hier en daar verpletterd achterlaat omdat ik geloof in dergelijke diversale gemeenschappen en ze tegelijkertijd nog nergens empirisch heb ontwaard en ze zie als een utopie²⁵ die alleen bereikt kan worden als iedereen het beste uit zijn of haar eigen religieuze erfenissen inbrengt.

Diversaliteit houdt staande dat mensen op vele punten van elkaar verschillen, op andere punten uniek zijn en sommige punten allemaal met elkaar delen. Als concept is diversaliteit voor mij behulpzaam, in zoverre het mij steeds bepaalt bij het relationele mens-zijn. Missie als grensoverschrijding lijkt mij een versterking van die diversaliteit in die zin, dat het steeds een verrassing is waarin we dan van elkaar verschillen, waarin we uniek zijn en wat we met elkaar delen. Dat noopt tot de opening van de erfenissen waaruit we leven en tot de uitnodiging aan de ander om de erfenissen te openen die aan hem of haar meegegeven zijn.

Eén schat uit de christelijke erfenis, die tot verbazing van menige beschouwer de laatste tijd steeds weer opgedolven wordt,²⁶ is het trinitarisch spreken over God. Het gaat om de

²⁵ Chanson noemt het zelf ook een evangelische utopie, zie "L'émergence de la Créolité", p. 433.

²⁶ Zie Stephen B. Bevans en Roger P. Schroeder, *Constants in Contexts: A Theology of Mission for Today*, Maryknoll: Orbis 2004, p. 286-304. Daarin wordt de beroemde uitspraak van Karl Rahner herhaald, dat "should the doctrine of the Trinity have to be dropped as false, the major part of religious literature could well remain unchanged" (p. 291, verwijzend naar K. Rahner, *The Trinity*, New York: Herder and Herder 1970, p. 10, 11). Maar die uitspraak staat niet model voor het belang dat Rahner zelf aan de triniteit hechtte en dat weerklank vindt in hedendaagse ontwerpen van trinitarische theologie, bijvoorbeeld van Catharine Mowry LaCugna, *God for Us: The Trinity and Christian Life*, San Francisco: Harper 1991; Elizabeth A Johnson, *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Discourse*, New York: Crossroad 1992; David S. Cunningham,

herontdekking van de onverbreekelijke relaties tussen God, Jezus en de Heilige Geest. Daarin zien we dat er onverbreekelijke relaties zijn tussen het menselijke en dat wat mensen overstijgt, tussen het bijzondere, het particuliere, en dat wat het ene bijzondere met het andere bijzondere verbindt. Bij God blijkt het zo te zijn, dat je niet in elkaar hoeft óp te gaan om toch een verbinding met elkaar te kunnen aangaan. Trinitarische theologie is geen analyse van de binnenkant van God, geen scan, maar een manier van spreken over eenheid-in-verbinding, waarbij de één pas door de ander bekend en gekend wordt. Dat vormt stevige kritiek op elk gesloten individualisme, maar onderstreept tevens het belang van individualiteit in een relatie. Sterker nog: zonder relaties geen individualiteit, zonder relaties ontstaat een enorme inperking van de menselijke waardigheid, zoals we weten wanneer we mensen lange tijd in eenzaamheid opsluiten. De onverbreekelijke relaties tussen Jezus, God en heilige Geest wekken een verlangen naar een mogelijkheid die we nog maar amper tussen ons mensen hebben gezien en beleefd, namelijk de mogelijkheid dat er gelijkwaardigheid en wederkerigheid in relaties bestaat. Zo kan trinitarische theologie een ondersteuning zijn voor ons denken over diversaliteit. Mensen bestaan in en door relaties, steeds weer over grenzen heen, en hoeven niet tot een reductie van de eigen bijzonderheid te besluiten om verbonden te zijn.

Deze benadering kan ook behulpzaam zijn bij hedendaagse vragen naar de uniciteit van Jezus. Het lijkt een achterhaalde zaak om Jezus als de unieke heilbrenger van Godswege te zien, waar de luie variant van het pluralisme²⁷ populair wordt. Die luie variant van het pluralisme zegt dat alle wegen wel ongeveer naar God zullen leiden. Maar juist met de nadruk op de Heilige Geest in de nieuwere trinitarische missiologie,

These Three are One: The Practice of Trinitarian Theology, Malden: Blackwell 1998; S. Mark Heim, *The Depth of the Riches: A Trinitarian Theology of Religious Ends*, Grand Rapids: Eerdmans 2001. Voor trinitarische ontwerpen in verband met pluralism, zie Veli-Marti Kärkkäinen, *Trinity and Religious Pluralism: The Doctrine of the Trinity on Christian Theology of Religions*, Aldershot: Ashgate 2004.

²⁷ David Tracy, *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*, New York: Crossroad 1981, p. 449. Daar staat uiteraard de werkzame variant van pluralisme tegenover, die een diepgaande conversatie met aanhangers van andere religies en levensbeschouwingen vraagt, zie D. Tracy, a.w., p. 449, en die juist een religieus commitment bevordert.

wordt aangegeven dat God overal is waar Christus is en dat is wellicht op veel meer plaatsen dan christenen denken. Jezus is de unieke heilbrenger, maar zoals Bevans opmerkt: "Jesus does not exhaust God's saving presence and saving activity".²⁸ Jezus heeft niet eens en voor altijd Gods mogelijkheden uitgeput of opgemaakt.²⁹ De sociaal-cultureel-religieu-politiek transformerende kracht van Jezus wordt telkens opnieuw ervaren en gevonden, en overschrijdt dan de grenzen van de traditie, maar ook de grenzen van het individu die zichzelf - bijna narcistisch - in het centrum van zijn eigen religieuze ervaring plaatst. Het is niet zo dat wij grenzen overschrijden waarvoor Christus ons gewaarschuwd had, maar dat Christus grenzen overschrijdt die wij liever gehandhaafd zien.

*Ontwikkeling van een theologie van migratie*³⁰

Bij migratie kunnen we onderscheid aanbrengen tussen (a) gedwongen migratie, waarbij mensen hun land worden uitgezet als bannelingen ofwel waarbij mensen hun land ontvluchten; (b) armoedemigratie, waarbij mensen door armoede geen andere optie zien dan in het buitenland te gaan werken; (c) vrijwillige migratie, waarbij mensen wel degelijk de optie hebben om in het land van herkomst te blijven, maar uit avontuurzin, roeping of ambitie naar een ander land trekken. Al deze mensen kunnen geconfronteerd worden met eenzaamheid, discriminatie en teleurstellingen, maar het moge duidelijk zijn dat de diepste wonden geslagen worden bij gedwongen migratie en armoedemigratie. Het overschrijden van de grens gaat gepaard met grote frustraties door ondoorzichtige, bureaucratische processen. Daarbij komen dan de fysieke gevaren en ontberingen, vooral wanneer we denken aan

²⁸ Stephen B. Bevans en Roger P. Schroeder, *Constants in Context*, p. 297.

²⁹ Vgl. David Tracy, "The Particularity and Universality of Revelation" in D. Tracy, *On Naming the Present: God, Hermeneutics, and Church* Maryknoll: Orbis 1994, p. 119: "...the decisiveness and universality of God's revelation in Christ Jesus is recognized as both particular and universal, neither particularist nor universalist."

³⁰ Elementen van deze ontwikkeling zijn te vinden in: Daniel G. Groody and Gioacchino Campese, *A Promised Land, A Perilous Journey: Theological Perspectives on Migration*, Notre Dame: Univ. Of Notre Dame Press, 2008 en daarin speciaal in de bijdragen van Stephen Bevans, "Mission Among Migrants, Mission of Migrants: Mission of the Church", p. 89-106; Robert Schreiter, "Migrants and the Ministry of Reconciliation", p. 107-123; Jorge E. Castillo Guerra, "A Theology of Migration: Toward an Inter-cultural Methodology", p. 243-270.

het oversteken van de Middellandse Zee,³¹ of een gedeelte van de Atlantische Oceaan door vele Afrikanen³² en het wadend, zwemmend oversteken van de Rio Grande of doorkruisen de woestijn. Er liggen altijd piraten, smokkelaars, mensenhandelaars en drugshandelaars op de loer. Men mag maar zeer beperkt voedsel en water voor onderweg meenemen. Men moet vertrouwen op gidsen die in een vreemde taal de weg wijzen en mensen als handelswaar overdragen aan andere gidsen. Door slaapttekort en reizen in de duisternis raakt men gedesorienteerd. Wie deze tochten overleeft, ervaart bij aankomst in het nieuwe land dat alle verhoudingen, zeker in het begin, asymmetrisch zijn. Dat wil zeggen dat menselijke wederkerigheid ontbreekt in vrijwel alle relaties: iedereen staat boven een migrant. Mensen die alles hebben achtergelaten, mensen die een meer dan verschrikkelijke tocht hebben overleefd en vervolgens in totale ongenade vallen in de samenleving, hebben hun ervaring verwoord als 'een kruisweg' en als 'een Golgotha'.³³ Gemeentes en parochies die zich om hun lot bekommeren en een langzaam proces van heling met hen willen starten, weten uit ervaring dat het van groot belang is om áchter de individuele, berooide en veelal ongedocumenteerde migrant een familie en een hele gemeenschap te zien. Doordat de migrant over diens achtergrond kan vertellen, kan hij of zij zichzelf hervinden en herstellen als iemand met een positie, iemand met een netwerk, iemand met verwanten die op hem of haar rekenen. In sommige gevallen is het mogelijk dat migranten hun verhaal van grens-

³¹ Vooral het Italiaanse eiland Lampedusa is een symbool geworden van de Europese grensbewaking die de binnenkomst van ongedocumenteerden probeert te limiteren. De Middellandse Zee is het decor van een enorme tragedie van schipbreuken. In 2006 verdronken ten minste 2.486 mensen in het Kanaal van Sicilië en in 2007 was dat aantal verdubbeld, waarschijnlijk doordat de men in steeds kleinere en onveiligere boten vaart om aan de controles te ontsnappen. Gegevens ontleend aan Heidrun Friese, *The Limits of Hospitality. Political Philosophy, Undocumented Migration and the Local Arena*, Paper presented at the XXII Congresso Società Italiana di Scienze Politiche (SISP), Padua 2008.

³² In 2006 bereikten 31.000 migranten uit Afrika de kusten van de Canarische Eilanden. Dat waren er zesmaal zoveel als in 2005. De toename wordt gedeeltelijk toegeschreven aan de uitzonderlijk rustige weersomstandigheden en de kalme zee en gedeeltelijk aan de beperkte mogelijkheden van Frontex (de EU-grensautoriteit) om alle kusten te bewaken. De EU-landen pogen een gezamenlijk beleid te ontwikkelen dat in oktober 2008 moet leiden tot een Europees Verdrag over immigratie en asiel.

³³ Daniel G. Goody, *Border of Death, Valley of Life: An Immigrant Journey of Heart and Spirit*, Lanham: Rowman & Littlefield 2002, p. 33

overschrijding vertellen. Anderen zullen daar hun hele leven over blijven zwijgen; het is te pijnlijk, te belastend. In het bijzonder met het oog op hun kinderen en kleinkinderen is het van belang is welk verhaal van grensoverschrijding wordt overgedragen: is het een verhaal van enkel slachtofferschap, van geleden onrecht en wreedheid en wordt het trauma ervan geheel overgedragen op een volgende generatie? Theologische begeleiding biedt dan een ander perspectief, een perspectief op de grensoverschrijding als vrucht van moed, offerbereidheid en doorgang naar een nieuw leven. In dat proces gaan sommige vluchtelingen hun verhaal herinterpreteren met behulp van episodes uit de bijbelse geschriften, met name de verhalen van Abraham, Jozef, Mozes, Ruth, Jona.

Ook bij Jezus als grensganger³⁴ vindt migratietheologie motieven om migratie met alles wat het kost, toch positief te duiden. Zoals Jezus nergens volkomen thuis was, maar ging waar hij werd geroepen en in staat was op die manier de geografische, sociale, culturele, cultische, etnische en genderbepaalde grenzen te overschrijden, zo zien bijvoorbeeld de Spaanssprekende Katholieke migranten zichzelf in Texas.³⁵ Zo ontwikkelt zich een migrantentheologie die voorzichtig zoekt naar identiteit als christen in een situatie die in de literatuur bekend staat als de hybride identiteit of de *hyphenated identity*. Een *hyphenated identity* is bijvoorbeeld een Marokkaans-Nederlandse identiteit of een Koreaans-Amerikaanse. Een *hyphen* speelt bijvoorbeeld een grote rol in de identiteitsvorming van mensen, die van de Pacific Eilanden naar Nieuw-Zeeland. Ook Jezus-Christus heeft op een bepaalde manier een *hyphenated identity*, een verbindingsstreepje tussen het menselijke en het goddelijke. De jongelui

³⁴ Leticia A. Guardiola-Sáens, "Border-Crossing and its Redemptive Power in John 7.53-8.11: A Cultural Reading of Jesus and the 'Accused'", in M.W. Dube en J.L. Staley (eds), *John and Postcolonialism: Travel, Space and Power*, London: Sheffield 2002, p. 129-152. Zie ook V. Küster, *Wie, met wie, over wat? Een zoektocht in het landschap van de interreligieuze dialoog*, Kampen (Kamper Oraties 26) 2003.

³⁵ Arturo Bañuelas tekent Jezus als de *Border Christ* in El Paso, Texas: in Christus op de grens zien we de Hispanics op de grens van de Angelsaksische wereld; we zien onszelf als Katholieken op de grens van de seculiere maatschappij; we zien de kerk op de grensovergang tussen de traditionele devotie op zondag en de dagelijkse aanwezigheid in de wereld, zie Stephan Bevans, "Mission Among Migrants, Mission of Migrants: Mission of the Church", in D.G. Groody en G. Campese (eds), *A Promised Land, A Perilous Journey*, p. 90.

die in Nieuw-Zeeland geboren zijn uit immigranten beschouwen zichzelf als dragers van een hyphen. Dit verbindingsstreepje kan een symbool zijn van het nergens toe behoren, overal tussenin vallen. Dan kijk naar de twee culturele termen aan weerszijden van het verbindingsstreepje. Maar de jonge theologen kijken naar de draagkracht en het theologisch gehalte van het verbindingsstreepje zelf.³⁶ Voor de meeste jonge mensen is dat niet een heel sterke brug, maar een wankel brug vol spanningen en vervreemding en boosheid op de ouders en soms ook op de samenleving, waarin zij hebben moeten wennen aan scheldwoorden als 'kokosnoot', 'vers van de boot', 'aardappelschil', 'nigger'. Eén van deze jonge theologen leest opnieuw het verhaal van de 12-jarige Jezus in de tempel van Jeruzalem, waar hij moest zijn, terwijl zijn ouders alweer teruggegaan zijn naar hun dorp en niet weten waar de jongen uithangt. Is dat niet precies de situatie van de tweede generatie, zo vraagt hij zich af, de jongelui die bezig zijn zichzelf, hun thuis en hun God opnieuw te vinden, terwijl hun ouders in hun hoofd alweer terug zijn in het oude land en niet weten waar de jongelui uithangen? Dit vormt de basis van een nieuw verstaan van Jezus-Christus die de onbegrepene is, die zelfs door zijn ouders niet begrepen wordt en die hier al wordt geconfronteerd met wat later nog veel verder zal voeren tot afwijzing, buitensluiting en vernedering. Lijkt Jezus, zo gezien, niet op die 'stomme kokosnoot', die 'vers van de boot', die 'aardappelschil' en die 'nigger'? Deelt Jezus niet juist als onbegrepene de last van het verbindingsstreepje? Zo ontstaan gewaagde voorstellen voor een christologie waarin Jezus juist goddelijk is omdat hij voor gek versleten wordt en daarin het lot deelt van velen met een *hyphenated identity*. Zijn goddelijkheid betekent dat God met ons is in de last van het verbindingsstreepje.

Zo ontstaat een theologie waarin migranten niet langer de gedegradeerde, waardeloze verschoppelingen zijn, maar mensen die een missie te volvoeren hebben, mensen die aan een roeping van God beantwoord hebben. Zij zoeken waarheid en evenmenselijkheid in landen die bekendstaan om vrijheid, gelijkheid en gemeenschapzin en beoordelen met

³⁶ Clive Pearson (ed), *Faith in a Hyphen: Cross-Cultural Theologies Down Under*, Adelaide: Openbook 2004, p. 19 e.v.

hun komst de waarheid van die waarden. Zij openen de ogen van kerkgemeenschappen die niet alleen met kerst nog 'Nu syt wellecome' willen zingen, maar ook een theologisch welkom willen heten aan de enorme variëteit van Gods mensen. Theologie van de migratie zoekt met migranten naar een christelijke manier van leven in de tussenruimtes tussen culturen en affiniteiten die migranten in zich omdragen en die hen confronteren met afweer, angst en secularisatie, maar ook met hoge verwachtingen van hen die zij achterlieten en die graag een succesverhaal willen horen en van hen die in het land van bestemming graag een snelle en succesvolle integratie willen zien. Theologie van de migratie zoekt dus naar relaties waarin gemeenschap beleefd wordt in dialoog. Dat neemt niet weg dat voor veel migranten de migratie-ervaring zelf een ambivalent gegeven is. Wellicht vinden migranten en niet-migrantten elkaar in de houding van de Scalabrijnen, genoemd naar de beroemde Italiaanse bisschop Scalabrini (1839-1905). Toen in de 19^{de} eeuw vanuit Italië vele migranten naar de Verenigde Staten trokken, omdat het kiezen was tussen gaan stelen in Italië of gaan werken aan gene zij van de oceaan, was Scalabrini daarover in eerste instantie nogal verbolgen. Je gaat je dorp, je land en je parochie toch niet verlaten om elders het geluk te zoeken? Maar allengs kreeg hij begrip voor de migranten die gewoon niet anders konden: het water stond de arme Italianen aan de lippen. Hij bleef protesteren tegen de situatie die tot zulke ontwortelende besluiten van de Italianen leidde en hij droeg de boodschap uit dat Christenen geloven in een wereld waarin zulke migratie niet meer nodig is. Met andere woorden: de gedwongen, maar ook de armoedemigratie, de migratie tegen heug en meug, is een ongezonde weg, maar zolang de wereld zo in elkaar steekt dat deze vormen van migratie voorkomen, hebben de kerken tot taak om die geestelijke bagage mee te geven die nodig is om migranten bij te staan en een eigen rol in de *missio dei* te vervullen.

3. Theologische begeleiding van grensoverschrijding in Europa

Hoe staat Europa er momenteel voor? Voor het eerst in de geschiedenis kunnen we in grote delen van Europa spreken

van voedselzekerheid voor iedereen. Het klinkt misschien merkwaardig om daarmee te beginnen, maar er is nog nooit in Europa een hele generatie van volwassen mensen geweest die geen honger gekend heeft en die, helaas op de Balkan na, nooit de werkelijke bedreiging van oorlog of gebrek dagelijks aan den lijve heeft gevoeld. Voor het eerst ook kunnen we er in grote delen van Europa van uitgaan dat zwangerschap en geboorte geen levensbedreigende situaties meer zijn. Weliswaar zijn er nieuwe bedreigingen op ons afgekomen in de vorm van sociale segregatie, geweld in de steden en blijvende beschadiging van het milieu, maar de meeste Europeanen kunnen zich in hun dagelijkse bezigheden veilig voelen. Dat is dan ook onze norm geworden: we vinden dat we normaliter gevrijwaard moeten blijven van grote gevaren en onveilige situaties en we menen zelfs recht te hebben op gezondheid. Het bereiken van deze situatie, waarin iedereen in ieder geval veilig kan wonen en genoeg kan eten, doet denken aan het bijbelse visioen van 'ieder onder zijn wijnstok en zijn vijgenboom'.³⁷ We hebben, ieder voor zich en met uitsluiting van de arme sloebers die de boot hebben gemist, al wel een behoorlijk deel van het Koninkrijk³⁸ Gods 'bereikt'. Misschien ontbreekt er nog één ding aan en dat is veeleer individueel dan collectief ingekleurd, namelijk de zelfrealisatie, de innerlijke vrede, de realisering van je persoonlijke potentieel, het komen tot persoonlijk wijsheid en groei; al die woorden die de subjectivering van de utopie onderstrepen en er een *finishing touch* aan moeten geven.

Toch moet in deze situatie juist heel provocatief aan de orde gesteld worden dat we een eenheidsscheppende kracht van religie kunnen vinden in Europa en dan gaat het vooral om het openen van religieuze erfenissen³⁹. Juist samenlevingen die alles op de kaart van innovatie en individuele ontplooiing

³⁷ I Kon. 5,5; Micha 4,4. Maar zie ook Zach. 3,10 waarin me opvalt dat het gaat om het *elkaar uitnodigen* onder de wijnrank en onder de vijgeboom.

³⁸ Ada María Isasi Diaz bekritiseert het woord 'koninkrijk' vanwege het seksisme, het elitisme en de hiërarchische verhoudingen die het woord kleuren. Zij stelt als alternatief het woord 'kindom' voor als een ruimte waar mensen als verwanten samenleven. Zie "Solidarity: Love of Neighbor in the 21st Century" in S. Brooks Thislewaite en Mary Potter Engel, *Lift Every Voice: Constructing Christian Theologies from the Under-side*, New York: Orbis 2004, p. 306.

³⁹ Vgl. Govert J. Buijs, "Meerdere zielen in één borst", in H.E.S. Woldring, *Thomas More en de toekomst van Europa*, Budel: Damon 2008, p. 73-87, i.z. p. 86.

zetten, hebben behoefte aan commemoratieve momenten, aan een gezamenlijk terugzien op wat ons is meegegeven. Dat is niet een nostalgisch omzien naar wat ons ooit zo eendrachtig in één huis deed samenwonen. Het is evenmin een lang relaas van religieus geïnspireerde conflicten en oorlogen. Maar dat is gezamenlijk de erfenis van jodendom, christendom en islam openmaken en bezien wat daarin aan potentieel ligt voor Europa. Die erfenis moet aan gelovigen en ongelovigen gezamenlijk ter beschikking worden gesteld. De kerken moeten zich daarbij niet opwerpen als bewakers van de christelijke erfenis, noch als bewaarders van de Europese ziel. En politici moeten zich niet opwerpen als bewaarders van een amper door henzelf geopende christelijke traditie waarmee niet-christenen buiten de poorten van Europa gehouden kunnen worden.

Een goed gesprek over Europa's religieuze erfenissen bevordert sociale cohesie, omdat in het uitwisselen van herinneringen nieuwe betekenissen worden toegekend aan wat ons is meegegeven; omdat van grensbepalingen grensovergangen worden gemaakt en omdat vanuit verschillende erfenissen getest kan worden of we tot dezelfde *strong evaluations* kunnen komen. Denkend vanuit de joodse en christelijke erfenis is het heel goed voorstelbaar dat er nog tegoeden schuilen in een erfenis die voor gelovigen en ongelovigen van belang zijn. De Franse godsdienstsociologe Danièle Hervieu-Léger⁴⁰ noemt daarvan twee voorbeelden: er kan, ten eerste, een nieuwe invulling aan autonomie gegeven worden, niet meer gebaseerd op een oppervlakkig zelfbeschikkingsrecht, maar op een opdelven van joodse en christelijke visie op relationaliteit, uniciteit en wederkerigheid van menswording. Ten tweede kan een nieuw begrip van 'natuur' ontstaan, waarin de natuur niet langer als ruw materiaal voor onze creativiteit of als bron van inkomsten wordt beschouwd, maar waarin de natuur wordt opgenomen in het geheel van de schepping.

Hervieu-Léger typeert moderne Europeanen vooral als pelgrims. De pelgrim is iemand die een spiritueel pad volgt

⁴⁰ Danièle Hervieu-Léger, "The Role of Religion in Establishing Social Cohesion", in K. Michalski (ed), *Conditions of European Solidarity Vol II: Religion in the New Europe*, Budapest/New York: Central European Univ. 2006, p.45-63.

waarin een aantal fases worden doorlopen. Op dat pad kan de pelgrim wel steeds andere mensen ontmoeten, maar hij of zij sluit zich nergens definitief bij aan. Het beeld van de pelgrim geeft een dynamiek aan, een wil tot grensoverschrijding en ontmoeting over grenzen heen. Het brengt ook het rusteloze zoeken van veel Europeanen goed onder woorden. Het is niet langer zo, dat gelovigen getekend worden als mensen die een welomschreven thuis bij God hebben en dat ongelovigen getekend worden als rusteloze zwervers die een dergelijk thuis missen. Veeleer is het zo, dat gelovigen én ongelovigen zichzelf als rusteloze zwervers beschouwen en dat gelovigen juist deze rusteloosheid en reisbereidheid als een thuis-zijn bij God beleven.⁴¹ Idealiseert men daarmee niet het rusteloze zoeken? In West-Europa zie ik de tendens om van het bijbelse 'wie zoekt, zal vinden' een lofzang te maken op het zoeken zelf. Geeft men daarmee niet te weinig tegenstem tegen die politici die het rusteloze zoeken als enige vrijzinnige mogelijkheid van religie kunnen waarderen? Sterker nog: er lijkt welhaast een verbod op het vinden te bestaan. Mensen die iets gevonden hebben, lijken verdacht. Voordat je het weet, zijn dat de fundamentalisten die geweerd moeten worden uit de publieke ruimte. Op de één of andere manier vallen me hierbij vaak de parabellen in waarbij het vinden toch ook heel feestelijk is: de vrouw, die haar huis met bezemen keert, is verheugd en wordt weer sociaal actief met haar burens, wanneer zij het verlorene gevonden heeft. Evenzo loopt de herder die het verloren schaap zoekt, niet te juichen tijdens de zoektocht, maar bij het gevonden schaap. Het vinden is een feest. Vinden is geen vloek. God zoekt en vindt verdwaalden en vermisten. Zou missie in Europa niet minstens ook het creëren van plaatsen en tijden van rust, van vinding en gevonden worden, moeten stimuleren? Het beeld van de pelgrim lijkt me nogal glad aan te sluiten bij een intellectuele bovenlaag. Echte zwervers en daklozen idealiseren hun dagelijkse tochten niet zo. En veel laaggeschoolde mensen zijn niet zulke reizigers: ze blijven veelal dicht bij hun ouders wonen en komen hun wijk niet zo vaak uit.

⁴¹ Zo bijvoorbeeld in de oratie van Erik Borgman, *Want de plaats waarop je staat is heilige grond. God als onderzoeksprogramma*, Amsterdam: Boom 2008, p. 120.

De diepste grens is toch die tussen geloof en ongeloof, tussen ons aan iets of iemand toevertrouwen en opgesloten blijven in onszelf. Let wel: dat is niet een grens tussen een groep gelovigen en een groep ongelovigen, maar een alledaagse grens in ieder mens, in ieders leven. Goede missiologie brengt mensen aan die grens en gaat daar niet afstandelijk bij staan wachten, maar laat voorbeelden zien van grensoverschrijdingen die uiterst moeizaam en uitzinnig feestelijk zijn. Het zijn grensovergangen waarbij identiteiten van het individu en van de groep niet langer een obsessie zijn, maar een geschenk. Ons onderzoek zal zich daarop moeten richten en daaraan een bijdrage moeten leveren. Hoe en waar zijn mensen obsessief bezig met eigen identiteit, in en buiten de kerk? Hoe en waar worden mensen van die obsessie bevrijd?

De vraag naar tolerantie

In de grote en middelgrote steden van Europa wordt de vraag naar tolerantie met bezorgdheid aan de orde gesteld. Tolerantie heeft de negatieve bijklank van onverschilligheid gekregen. Missie als grensoverschrijding draagt niet zozeer bij aan de *kwantiteit* van tolerantie als wel aan de *kwaliteit* van tolerantie. Met andere woorden, wanneer je je als individu of als kerkelijke groep inlaat met mensen die je over de grens trekken van wat je al kende, dan word je niet vanzelf toleranter ten aanzien van steeds meer gebruiken en normen. Maar door ontmoetingen op grensplaatsen groeit een steeds dieper bewustzijn van wat tolerabel en intolerabel is. Je gaat het intolerabele beleven van de bewering dat Gods beloften meer voor mannen dan voor vrouwen gelden, meer voor christenen dan voor moslims, meer voor hetero's dan voor homo's, meer voor Nederlanders dan voor Duitsers. Maar de grenzen worden ook scherper gemarkeerd tussen het intolerabele geweld en het tolerabele debat. Je wordt je meer bewust van de kloof tussen daders en slachtoffers van geweld, tussen hen die om vergeving moeten vragen en hen die, altijd als een wonder, vergeving kunnen schenken. Tolerantie wordt dus niet per definitie uitgebreid, maar verdiept. Missie als grensoverschrijding zal leiden tot het bevragen van orthodoxie, van orthopraxie, maar het meest nog van orthopathea, dat wil zeggen of we wel het juiste inlevingsvermogen in de blijd-

schap en het lijden van de ander beoefenen.⁴² Dat veronderstelt ook inlevingsvermogen in de situatie van onzekerheid en gevoelens van onveiligheid in oude binnensteden.⁴³ De vraag voor de missie is niet: hoeveel tolerantie kan de kerk of de maatschappij verdragen, maar: waarin gunnen we elkaar over grenzen heen het leven uit de beloften van God. Ik kies hier dus als mijn theologisch criterium bij grensoverschrijding: niemand, individu of groep, mag de beloften van God alleen voor zichzelf claimen of aan anderen ontzeggen op grond van uiterlijk zichtbare of onzichtbare kenmerken.

Wil de theologische-missiologicalische begeleiding bij grensoverschrijding in Europa niet droogzwemmen dan zullen we het tweetal *exposure* en *immersion* (blootstelling aan en onderdompeling in een wereld die ons vreemd is) moeten blijven hanteren.⁴⁴ Ooit waren de kenmerken van succesvolle missionarissen omschreven als onafhankelijk, zelfvoorzienend, risiconemend en creatief. Maar bij grensoverschrijding in deze tijd, zoals dat geleerd wordt in *exposure* en *immersion*, zijn andere kenmerken veel belangrijker geworden. Het gaat nu om afhankelijk en kwetsbaar durven zijn, jezelf als vreemdeling en gast opstellen en ontvanger zijn van de gastvrijheid die men jou biedt. Zoals het gasten betaamt, mag men dan ook wel van tijd tot tijd een geschenk aanbieden, een extra aanbieden. Dat geschenk is niet dat je zelf reeds de genade, het geloof of de hoop *bezit* en daarvan een klein beetje inpakt

⁴² Vgl. Hans de Wit, "‘Mij God’, she said, ‘ships make me so crazy’: Reflections on Empirical Hermeneutics, Interculturality, and Holy Scripture", Amsterdam: VU University 2008, p. 67 e.v.: processen van intercultureel bijbellezen leiden zelden tot directe gedragsveranderingen of acties, maar vergroten het inlevingsvermogen in wat de ander nodig heeft.

⁴³ Terecht stelt het, naar mijn oordeel veel te weinig in de publiciteit gekomen, rapport "Op elkaar aangelegd: Integratie en de rol van religie een visie vanuit de kerken" van de Raad van Kerken in Nederland en de vereniging van migrantenkerken Samen Kerk In Nederland (SKIN), Amersfoort 2006, dat daar waar de spanningen in oude stadswijken oplopen, al of niet christelijke burgers in zwarte achterstandswijken niet altijd geholpen zijn met een oproep tot gastvrijheid, zie p. 20 e.v., p. 34.

⁴⁴ Roswith Gerloff en Bongani Mazibuko ontdekten dat exposure van witte mensen aan het lijden van zwarte mensen en van zwarte mensen aan de privileges van witte mensen een noodzakelijk instrument was om grenzen te overschrijden. Exposure is niet alleen de fysieke confrontatie met een andere wereld, maar ook een opening van verstand en gevoel, "so that we can climb out of ourselves towards others in respect, thanksgiving and confession", R. Gerloff (ed) *Mission is Crossing Frontiers: Essays in honour of Bongani A. Mazibuko*, Pietermaritzburg: Cluster 2003, p. 9-10.

en uitdeelt, maar dat je met anderen deelt waar en wat de bron is van je leven, welke rol genade, geloof en hoop in jouw leven spelen. Het is antwoord geven op de vraag naar de reden van onze hoop. Door *exposure* en *immersion* leert men dat missie niet betekent een afzien van de waarheid, maar een afzien van de macht om de waarheid in bezit te nemen. In missie als grensoverschrijding door *exposure* en *immersion* leren we dat missie niet zozeer een strategie is die we met plannen en doelen en streefcijfers kunnen uitvoeren, maar een manier van aanwezig, beschikbaar en uitnodigbaar zijn. Missie betekent in een profetische dialoog⁴⁵ verweekt raken: *het profetische* zorgt voor een verandering van de mensen die bij de dialoog betrokken zijn, van de kerk en van de wereld. Waar mens, kerk of wereld niet verandert, is geen sprake van missie. *Het dialogische* zorgt voor herkenning en erkenning van wat de ander mij te melden of te tonen heeft. In de erkenning van het bijzondere dat de ander biedt, vindt tegelijkertijd een verbinding plaats (zij het vaak door een omkering, verrassende wending, of omzetting van prioriteiten) met alles wat al gezegd en gedaan is met betrekking tot God, medemenselijkheid en hoop. Een profetische dialoog brengt dus ook aan het licht wat de mensheid heeft laten liggen of heeft verdonkeremaand. *Fides quaerens dialogam*: Aziatische bisschoppen hebben er op gewezen dat het geloof altijd de dialoog zoekt met andere geloven, met andere culturen en met de armen.⁴⁶

Bijzondere aandacht verdient de situatie in Centraal, Oost-, en Zuidoost-Europa.⁴⁷ Waar, sprekend over heel Europa,

⁴⁵ Ik sluit hiermee aan bij Stephen Bevans en Roger Schroeder, *Constants in Context: A Theology of Mission for Today*, Maryknoll: Orbis 2004, p. 348 e.v., maar geef aan de profetische dialoog een eigen invulling. Daarbij verwijs ik ook naar de existentiële dialoog, zoals die op een indringende manier is beschreven door Ton Storcken, "Albert Payriguère's Existential Dialogue", in F. Wijsen en P. Nissen, (eds), *Mission is a Must: Intercultural Theology and the Mission of the Church*, Amsterdam/New York: Rodopi 2002, p. 223-234.

⁴⁶ Zie over de ontwikkeling van visie op de dialoog in de Aziatische federatie van bisschoppenconferenties: J. Hoeberichts, "De Federatie van Aziatische bisschoppenconferenties en de dialoog met andersgelovigen, in het bijzonder met moslims", in *Franciscus en de Islam*, Assen, Van Gorcum 1993, p. 129-149.

⁴⁷ Hierbij volg ik de indeling van Christine Lienemann-Perrin. Centraal Europa bestaat uit Polen, Hongarije, Tsjechië, Slowakije en voormalig Oost-Duitsland; Oost-Europa bestaat uit Rusland, de Baltische staten, Belarus (Wit-Rusland) en Oekraïne; Zuidoost-

vanuit vele disciplines een convergentie gevonden wordt in het voorvoegsel *post* (Europa zou postindustrieel, postmodern en postchristelijk zijn), daar moet men met het oog op de complexe realiteit in Centraal, Oost- en Zuidoost-Europa in ieder geval nog 'postcommunistisch' toevoegen. In 1989 eindigde het tijdperk dat door velen in deze regio wordt beschouwd als een Babylonische ballingschap,⁴⁸ waarin de communistische ideologie zich als het eindstadium van alle menselijke ontwikkeling presenteerde. Ondenkbaar was het dat er na het communisme nog leven en samenleven mogelijk zou zijn. Nog steeds zijn velen gedesorienteerd, omdat men zich in de 'ballingschap' geen beeld heeft kunnen vormen van de postcommunistische maatschappij. Die beeldvorming was immers lange tijd verboden; de verbeelding van de mensen werd bewust begrensd gehouden, zoals ook de herinnering van de mensen bewust was gekortwiekt.⁴⁹ In die situatie gaan er stemmen op die terugwillen naar vóór 1948 en de hele periode van ballingschap maar willen vergeten. Maar dan vergeten zij ook dat vele christelijke gemeenschappen juist in die periode van marginalisering en moeiten veel leerden en veel kracht putten uit het evangelie. Daarbij komt dat nog veel mensen wachten op volledige openheid over de politieke activiteiten van kerkelijke leiders in die periode; zij hopen op de openbare erkenning van de soms ongerechtvaardigde steun aan en collaboratie met het communistische

Europa bestaat uit Roemenië, Bulgarije, staten in het gebied van voormalig Joegoslavië inclusief Macedonië. Zie C. Lienemann-Perrin, "Emerging Contextual Misiologies in Europe", in C. Lienemann-Perrin, H.M.Vroom en M. Weinrich (eds), *Contextuality in Reformed Europe: The Mission of the Church in the Transformation of European Culture*, Amsterdam/New York: Rodopi 2004, p. 121.

⁴⁸ Laszlo Medgyessy, "Mission or Proselytism? Temptations, tensions and Missiological Perspectives in Eastern European Christianity: A Case Study of Hungary", in C. Lienemann-Perrin, H.M. Vroom en M. Weinrich (eds), *Contextuality in Reformed Europe: The Mission of the Church in the Transformation of European Culture*, Amsterdam/New York: Rodopi 2004, p. 105.

⁴⁹ Paul Ricoeur heeft er op gewezen dat volkeren in de voormalige USSR systematisch van herinneringen zijn beroofd en dus generaties lang niet de *creatieve kracht* van herinneringen hebben gebruikt. Zelfs de naam Unie van Socialistische Sovjetrepublieken bood geen enkel houvast voor herinneringen aan tijden of plaatsen. Wanneer dan na 1989 de volkeren van Oost en Zuidoost Europa hun herinneringen moeten heroveren, beperken zij zich soms tot hun eigen roemruchte volksverleden, hetgeen leidt tot nieuw nationalisme en gewelddadigheid, zie M.M. Jansen, *Talen naar God. Wegwijzers bij Paul Ricoeur*, Gorinchem: Narratio 2002, p. 120-121.

systeem.⁵⁰ Religieuze groepen hebben in het postcommunistische Europa mogelijkheden gekregen waarvan zij nooit hadden kunnen dromen. Maar na de eerste jaren van euforie en vorming van nieuwe gemeenschappen, wordt er ook in Centraal, Oost- en Zuidoost-Europa over secularisatie gesproken, zij het op een andere manier dan in West-Europa gebruikelijk is. In Oost-Europa betekende secularisatie onder het communistische regime immers geen emancipatie, maar aanpassing aan de staatsideologie. En waar in het westen secularisatie gelijk op ging met sociale differentiatie, betekende het in het oosten veeleer een sociale homogenisering. Waar in het westen naast secularisatie een nieuw religieus verlangen en een nieuwe religieuze markt van vraag en aanbod wordt gesignaleerd, lijkt in het oosten, zeker onder de generatie die helemaal nooit met religie in aanraking is geweest, eerder sprake van een 'religieuze immuniteit'.

Een bijzondere grensoverschrijdende beweging wordt in deze context gemaakt wanneer op de grens tussen kerkelijke gemeentes en parochies nieuwe contacten worden aangegaan met Roma en Sinti. Deze groepen representeren de armste en laagst geschoolde bevolkingsgroep in heel Centraal en Zuidoost Europa. Aangezien de economieën in deze regio zich snel veranderen in kenniseconomieën is hun situatie op de arbeidsmarkt precair. Missie betekent ook hier werken aan beide zijden van de grens, die soms zo pijnlijk duidelijk wordt als de veelal gedoopte Roma en Sinti niet welkom zijn in de kerkelijke gemeenschappen. Kledingcode, gedragscode en intellectueel taalgebruik verhinderen hen actief te participeren. In deze situatie zijn veel nieuwe initiatieven ontstaan om met een tweeledig doel op de grens te werken: enerzijds met het oog op educatie van jonge Roma volwassen en kinderen en anderzijds met het oog op mentaliteitsverandering binnen de kerken. Wie naast deze initiatieven ziet welke enorme hoeveelheid missionaire initiatieven er de laatste twintig jaar in Centraal, Oost- en Zuidoost-Europa zijn ontstaan, onder dak-

⁵⁰ C. Lienemann-Perrin brengt de rol van de Orthodoxe kerken bij de Russificatie van Oekraïne naar voren, *a.w.*, p. 127, maar ook in Polen en Hongarije gaan kritische stemmen op betreffende de rol van de Katholieke en Protestantse kerken. Zie ook Ioan Saucă, "Zeugnis eines alten Glaubens in einer neuen Welt- das orthodoxe Christentum in Osteuropa heute, in F. Kürschner-Pelkmann (ed), *Europa: Christen, Kirchen und Missionen, Jahrbuch Mission 2006*, Hamburg: Missionshilfe Verlag 2006.

en thuislozen, in justitiële inrichtingen, onder militairen en op scholen, kan niet anders dan onder de indruk geraken van de inzet en het elan van velen. Daarbij komen ook nieuwe vraagtekens en nieuwe grensverkenningen of soms nieuwe grenstwisten voor, die vooral liggen op het gebied van de samenwerking en concurrentie tussen kerken. Vele charismatische en evangelische groepen beschouwen deze regio als een nieuw visgebied en hun eigen visnetten als net iets sterker dan de visnetten van een andere denominatie. Niet zelden komen individuele westerse christenen deze, in hun ogen atheïstische, regio persoonlijk aan Christus overdragen. De influx van meestal niet uitgenodigde missieorganisaties, niet alleen uit de Verenigde Staten en Noordwest-Europa, maar ook uit Azië,⁵¹ zorgt voor debat en verwarring.

Missiologie als theologische begeleiding bij grensoverschrijding kan het misverstand oproepen dat er eerst grensoverschrijding plaatsvindt en dan komt de missioloog als theoloog daarover verstandige begeleidende woorden zeggen. Maar theologie staat zelf niet los van de beweging van grensoverschrijding; de bakermat van alle theologie ligt op de grenzen. Dat zien we ook bij nieuwe initiatieven op het gebied van gemeentestichting. Recent explorerend onderzoek in Nederland toont aan dat er sinds 1990 ten minste 281 nieuwe initiatieven tot gemeentestichting hebben plaatsgevonden.⁵² De meeste van deze initiatieven komen voort uit en zijn te karakteriseren als pinkster- of evangelische kerken. Maar ook de bevindelijke gereformeerden laten zich hierin niet onbetuigd. Het zijn zeker niet altijd theologen die deze initiatieven nemen. Maar daar waar vanuit een werkelijke aandacht voor

⁵¹ C. Lienemann-Perrin schat alleen al het aantal Zuid-Koreanen dat actief is in de missie in Centraal, Oost- en Zuidoost-Europa op achtduizend, zie *a.w.* p. 130, n. 14. Zie over de discussie die de vele buitenlandse missies oproepen ook Anne-Marie Kool, "A Protestant Perspective on Mission in Eastern and Central Europe", in *Religion in Eastern Europe*, Vol XX, 6 (2000), www.georgefox.edu (bezocht op 8-08-2008). Zij geeft aan dat alleen al het aantal Protestantse kerken in Hongarije is opgelopen tot 1500. Zie voor de invloed van (de jacht op) westerse fondsen ook A-M. Kool, "Leadership Issues in Central and Eastern Europe: Continuing Trends and Challenges in Mission and Missiology", in *Acta Missiologiae*, 2008, 1, p. 135-151.

⁵² Martijn Vellekoop, "Nieuwe kerken in een nieuwe context", MA Thesis, Amsterdam: VU 2008, www.emergingnetwork.nl (bezocht op 15-08-08). Dit aantal is exclusief de nieuwere kerken die door migrantenchristenen zijn gesticht en exclusief de gemeentes die ontstaan uit fusies van of conflicten met andere gemeentes.

en conversatie met de context gewerkt wordt, ontstaat theologie, bijvoorbeeld over de vraag naar de volgorde en verhouding tussen geloven, gemeenschapsvorming en gedrag.⁵³

Vanuit de kerken komt een roep richting wetenschap om hulp bij visieontwikkeling, een roep die is ingegeven door een gevoel van urgentie nu de krimp zo duidelijk voortzet. Van missie mag men misschien niet verwachten dat de kerken meteen weer volstromen, maar wel dat de kerken wakker worden. Missie blijft de kerken ervan doordringen dat Gods *promissio*, Gods beloften, voor de gehele mensheid gelden en dat er veel meer mensen honger en dorst naar gerechtigheid dan we dachten. Daar ligt dus de werkelijke urgentie en niet bij de lege kerkbanken. Missie is ook riskant voor de kerken, want stel je nou toch voor dat we er allerlei 'Jezus-fans' bij krijgen (zo noemt een aantal jonge kunstenaars zich tegenwoordig die zich verder niet in laat delen bij een bepaalde denominatie). Of stel je voor dat het evangelie vleugels geeft aan allerlei mensen in achterstandsituaties, die niet zoveel zin hebben in aanpassing bij vijf-voor-tien geparfumeerde zondagsdienstbezoekers. Waren we werkelijk zo bang voor zieltjes winnen, het evangelie opdringen en de indruk dat we de waarheid in pacht hadden, óf waren we ten diepste bang voor bekeringen?

Kerkelijke grensoverschrijdingen tussen mensen met en zonder migratie-ervaring

Jan Jongeneel beklemtoont dat het christendom vanaf het begin altijd multicultureel en multi-etnisch is geweest. In de vroege kerk werden geen aparte joodse, goiim, Griekse en Romeinse gemeentes opgericht. Het ideaal voor deze tijd zou ook een multiculturele kerk zijn, waarin christenen uit niet-westerse landen zich thuis kunnen voelen; in de plaatselijke en landelijke raden van kerken zouden zij de agenda mede moeten kunnen bepalen.⁵⁴ Steeds meer ontdekken mensen, die al of niet een migratie-ervaring hebben, en kerken die al

⁵³ Zie Gerrit Noort, Stefan Paas, Henk de Roest, Sake Stoppels, *Als een kerk (opnieuw) begint. Handboek voor missionaire gemeenschapsvorming*, Zoetermeer: Boekencentrum (verschijnt december 2008)

⁵⁴ Jan A.B. Jongeneel, "The Challenge of a Multicultural and Multireligious Europe", in F. Wijsen en P. Nissen (eds), *Mission is a Must: Intercultural Theology and the Mission of the Church*, Amsterdam/New York: Rodopi 2002, p. 178-191.

of niet uit recente migratie zijn ontstaan⁵⁵ dat zij elkaar niet willen of kunnen ontlopen. Op de grens kan opnieuw de lezing van bijbelpassages met het oog op migratie en de lezing van de situatie van migranten vanuit die passages plaatsvinden. Op de grens worden moeiten, plezier, feest en visie uitgewisseld. Op de grens speelt de vraag met wie en waarom we eigenlijk zouden willen samenleven. Daar vinden we soms iets wat lijkt op dat Galatenmoment van Paulus, waar hij zo blij is met de *erkenning* van de oudere gemeente in Jeruzalem, die hem de hand reikt. Samen kunnen zij over hun wantrouwen heenstappen en een taakverdeling vinden, met dien verstande dat ze zich wel allen zullen blijven inzetten voor de armen (Gal. 2: 9-10). Dit samendoen en samen denken vindt zo langzamerhand expressie in een migratietheologie waarin verschillende thema's om de voorrang strijden. Het gaat dan om de beleving en theologische duiding van verdreven-zijn of verjaagd-zijn, de beleving en theologische duiding van marginaliteit en de roep om gerechtigheid. Het gaat ook om de wederzijdse gastvrijheid en de *neighborology*, misschien wel letterlijk te vertalen als de naburologie: de aloude vraag voor wie je een naaste bent en wie op je kan rekenen. Elk thema heeft zijn eigen theologische merites, maar ook zijn eigen tekortkomingen, die aan het licht treden wanneer men blijft luisteren naar de levensverhalen van migranten en niet-migrant over en weer. Het is dus niet verwonderlijk dat veel theologie die op deze grens ontstaat, een autobiogra-

⁵⁵ Vgl de benaming die in Frankrijk meestal gekozen wordt voor 'migrantenkerken': 'les églises issues de l'immigration'. Het is slechts één van de vele mogelijkheden van naamgeving; andere bestaande namen zijn: allochtone kerken, internationale kerken, kerken van overzee, diaspora-kerken, etnische kerken. Aan alle mogelijkheden kleven bezwaren. Wie spreekt van kerken die voortgekomen zijn uit immigratie, hanteert het perspectief van de niet-migranten. In verschillende Europese landen spelen dezelfde vragen ten aanzien van de onderlinge erkenning en verhouding tussen kerken van mensen met en zonder migratieverleden een rol. In Duitsland houdt zich de Vereinte Evangelische Mission (VEM) bezig met de "samenwerking tussen Duitstalige en anderstalige gemeenschappen". In het Verenigd Koninkrijk brengt de organisatie Churches Together in Britain and Ireland (CTBI) alle kerken en groepen samen, inclusief vele kerken die zich Black and Minority Ethnic Churches noemen. De Federatie van Protestantse kerken in Italië kent een stuurgroep voor het *Essere Chiesa Insieme*, het Samen Kerk Zijn, dat zichzelf niet zozeer als een organisatie verstaat, maar meer als een doorlopend initiatief waarvan steeds op een andere plaats het stokje overgenomen kan worden. In Frankrijk loopt een voorlopig tweejarig "Mozaiekproject" (Défap: Service Protestant de Mission) waarin kerken met en zonder migratieverleden samenwerken.

fisch, narratief karakter heeft. Theologie op de grens begint bij de feitelijke, toevallige of noodzakelijke, gezochte of gevreesde ontmoetingen op de grenzen en vraagt om wederzijdse erkenning en vertaling van wie we zijn en wat we hopen voor elkaar en voor de maatschappij als geheel. In die ontmoetingen worden we er bij bepaald dat het christelijk geloof geen privé-geloof is, maar ook geen geprivilegieerd geloof in het publieke domein.

Wanneer ik denk aan de pogingen om 'nieuwe' kerken in Europa, ontstaan uit immigratie, te beschrijven, kan ik mij niet aan de indruk onttrekken dat de neo-pentecostale/charismatische kerken de meeste aandacht trekken. Vooral de bekende uitspraak⁵⁶ dat de communicatiemiddelen van deze kerken bestaan uit verhalen in plaats van statements, getuigenissen in plaats van discussies, dans in plaats van definities, banketten in plaats van concepten, liederen in plaats van systematiek en *healing* in plaats van hermeneutiek, geeft in eerste instantie de grenzen goed weer. Het zijn de grenzen waarop Europese universiteiten stuiten wanneer zij, misschien ook wel met wat Eurotekens in de ogen, een nieuwe instroom van studenten vanuit deze kerken willen bevorderen. Hier voelen we, dat grensoverschrijding niet een gelijk oversteken is, niet een gemakkelijke mix van twee tradities of twee leerstijlen. Als we dan in de toekomst tot een bronnencentrum willen komen waarin we kennis willen delen met betrekking tot migrantenkerken in Europa, dan zal dat niet alleen voor en over migrantenkerken moeten gaan, maar als een centrum van grensoverschrijdend leren over en weer. Theologen zijn wat dat betreft misschien te angstig dat zij hun status als academici zullen verliezen. Linguïsten betreden nieuwe paden met hun onderzoekingen naar *oraliture*,⁵⁷ en lijken daarmee hun academisch aanzien

⁵⁶ Walter J. Hollenweger, "The Significance of the New Churches for the Future of Mission, Theology, Ecumenism and the Renewal of Christianity" in R. Gerloff (ed) *Mission is Crossing Frontiers*, p. 330-332; vgl. M.M. Jansen en H.C. Stoffels (eds), "Introduction" in *A Moving God, Immigrant Churches in the Netherlands*, Zürich/Münster: LiT 2008, p. 9.

⁵⁷ Susan Petrilli en Augusto Ponzio, "Telling Stories in the Era of Global Communication: Black Writing – Oraliture", in S. Petrelli en A. Ponzio, *Semiotics Unbounded: Interpretive Routes through the Open Network of Signs*, Toronto: Univ. of Toronto 2005, p. 415-428; Maximilien Laroche, *La double scène de la représentation: oraliture et littérature dans le Caraïbe*, Port-au-Prince: Mémoire 2000.

alleen maar te vergroten, maar wat belangrijker is: zij ver-
ruimen hun academisch *zien*. Preken bijvoorbeeld zouden op-
gevat kunnen worden als een bepaalde vorm van oralituur.⁵⁸
En het is helemaal niet on-academisch om te onderzoeken
wat gezonde en ongezonde vormen van geestuitdrijving zijn.
Dit is een gebied waarop we in de toekomst beslist nog ver-
der door moeten zoeken en denken. Het Franse woord voor
kennis *connaissance*, dat suggereert dat er iets nieuws gebo-
ren wordt uit het samenbrengen van verschillende inzichten,
zou ons hier weleens op een goed spoor kunnen zetten. Ken-
nis is iets wat geboren wordt uit het samenbrengen en tegen
elkaar aan houden van verschillende elementen uit de werke-
lijkheid, of van verschillende visies op de werkelijkheid.⁵⁹
Kennis wordt vermeerderd als andere dimensies van de wer-
kelijkheid, die we misschien pas zien als we met heel andere
mensen in aanraking komen, ook aan het licht komen. Dit is
van belang voor de discussie over intercultureel onderwijs en
onderzoek, ook in samenwerking met migrantenkerken. De
helaas in juni van dit jaar overleden Ghanese theoloog Kwa-
me Bediako spreekt over Afrika als een laboratorium voor de
wereld.⁶⁰ Zowel de officiële oecumenische samenwerking tus-
sen kerken in grote organisaties als de oecumene van de
straat en het dorp kan profiteren van dit lab. We moeten
voorzichtig zijn om in categorieën van noord en zuid de
mensheid in te delen in mensen die concreet denken en men-
sen die abstract denken of in mensen die letterlijk denken en
mensen die figuurlijk denken. Hedendaagse missiologie zou
de wereld niet meer op moeten delen in het noorden en het

⁵⁸ Zie Bernard Reymond, *De vive voix: Oraliture et prédication*, Genève : Labor et Fides 1998. Vgl. Ciska Stark, "The Energizing Pulpit: 'African European Preaching on the Continent'", in M.M. Jansen en H.C. Stoffels (eds), *A Moving God*, p. 177-196.

⁵⁹ Een model van dergelijke 'connaissance' wordt getest in de Whelan Research Academy for Religion, Culture and Society in Owerri, Nigeria, waar met teruggekeerde Nigeriaanse studenten die een opleiding in Noordatlantische landen hebben gevolgd, wordt gewerkt aan de integratie van hun kennis in de Nigeriaanse context door middel van interactie met lokale kunstenaars en experts in bepaalde lokale beroepsgroepen. Zie Theophilus Okere, Chukwudi Anthony Njoku, en René Devisch, "All Knowledge Is first of all Local Knowledge: An Introduction, in *Africa Development*, Vol XXX, 3, (2005), p. 1-19.

⁶⁰ Kwame Bediako, *Christianity in Africa: The Renewal of a Non-Western Religion*, Mary-knoll: Orbis 1995, p. 252

zuiden of het westen en het oosten,⁶¹ alsof er nog steeds zulke monolithische blokken bestaan. Dergelijk denken in blokken verbergt de realiteit van grote economische, sociale en culturele verschillen binnen geografische regio's, binnen de landen en binnen de miljoenensteden.

Missiologisch zoeken we steeds naar bevestiging van het vermoeden dat God erkenning aan allen biedt. Het zoeken naar wat ik hierboven de diversaliteit heb genoemd, geschiedt door intercontextueel te durven kijken naar vragen die zich kennelijk in verschillende contexten aandienen en die in elke context op een eigen manier beantwoord worden. Zo hoor ik de roep om een niet-totalitaire theologie, die zowel ontstaat uit het denken over en werken in de context van de Caraïben als in de context van Centraal, Oost- en Zuidoost-Europa. Het op elkaar betrekken van verschillende contexten laat zien dat het missiemandaat van Mattheüs 28 ook zo gelezen kan worden, dat het mensen bemoedigt die *zelf* uitgesloten waren van volledige deelname aan het maatschappelijke en kerkelijke leven om de hun belemmerende grenzen van gender, huidskleur, afkomst of nationaliteit te overschrijden. Het is een uitnodiging aan hen om er door heen te gaan. Daarbij overschrijden christenen in het zuidelijk halfrond van de wereld ook de grenzen tussen confessionele families van kerken: de keurige lijnen tussen wat katholiek, protestants of pentecostaal is.⁶² In de missiegeschiedenis zien we de voorbeelden van vrouwelijke missionarissen, die in weerwil van wat de patriarchale missie van hen verwachtte, voortdurend

⁶¹ Werner Ustorf heeft er op gewezen dat ook Philip Jenkins' *The Next Christendom* (New York: Oxford Univ. 2002) lijdt onder deze veel te strak gehanteerde verdeling in Noord en Zuid. Zie W. Ustorf, "Global Christianity, New Empire, and Old Europe", in F. Wijsen en R. Schreiter (eds), *Global Christianity, Contested Claims*, Amsterdam: Rodopi 2007, p. 35-49.

⁶² Veel nieuwe, groeiende kerken passen niet in de bestaande confessionele categorieën, zie Walter J. Hollenweger, "The Significance of the New Churches for the Future of Mission, Theology, Ecumenism and the Renewal of Christianity" in R. Gerloff (ed) *Mission is Crossing Frontiers*, p. 329, p. 331. Wetenschap en journalistiek, maar ook overkoepelende organisaties van kerken kunnen deze nieuwe kerken niet goed plaatsen en worden zelf naar de grens geroepen van wat schriftelijk vastgelegd kan worden, aangezien veel nieuwe kerken in een 'orale cultuur' werken.

de grenzen overschreden en zichzelf toegang verschaften tot de publieke sfeer.⁶³ Gaat dan heen, was tegen *hen* gezegd.

Dankwoorden

Het Bestuur van de Stichting de Zending der Protestantse Kerk wil ik danken voor de scherpe blik, om deze leerstoel beschikbaar te stellen in een tijd die roept om fundamenteel missiologisch denken, leren en samenwerken. Ik hoop deze leerstoel waardig te bezetten en zal er weinig op stilzitten. Het College van Bestuur van de Protestantse Theologische Universiteit: Henk van der Sar en Gerrit Immink, dank ik voor de benoeming en vooral voor de gesprekken van de afgelopen maanden, waarin we in wederzijds vertrouwen reeds diverse mooie plannen voor de toekomst konden smeden. De kring van collega's om mij heen, aan de PThU hier in Utrecht en in Leiden en Kampen en in Amsterdam aan de VU is zo wijd, hartelijk en steeds verwelkomend dat ik mij een bevoorrecht mens voel om met jullie te mogen werken. Ik merk onder studenten een groeiend bewustzijn van het onvanzelfsprekende karakter van kerk, geloof, geloofwaardig missionair-diaconaal en pastoraal werk en hun eigen aandeel daarin. Ik hoop hen te kunnen stimuleren en te volgen in vele grensoverschrijdingen.

Verschillende leermeesters beschouw ik als steunpilaren en blijvende wijze mensen op mijn weg. Van Jan Jongeneel heb ik al vaker verteld dat hij alles vermenigvuldigt wat hij tegenkomt en dus ook de leerstoel die hij achterlaat: van één maakt hij er twee en ik ben heel blij dat Martha Frederiks de andere bezet. Hans Visser, Aad van Egmond, Theo de Boer en Anton Houtepen zijn voor mij de god- en mensgeleerden, die

⁶³ Over grensoverschrijdende vrouwen in de missie- en zendingsgeschiedenis, zie Nupur Chadurai en Margaret Strobel (eds), *Western Women and Imperialism: Complicity and Resistance*, Bloomington/Indianapolis: Indiana Univ. 1992; Fiona Bowie, Deborah Kirkwood en Shirley Ardener (eds), *Women and Missions: Past and Present, Anthropological and Historical Perceptions*, Oxford: Berg 1994; Themnummer van *Islam and Christian-Muslim Relations*, 9,3 (1998); M. Taylor Hubert en N.C. Lutkehaus (eds), *Gendered Missions: Women and Men in Missionary Discourse and Practice*, Ann Arbor 1999; Diana L. Robert (ed), *Gospel Bearers, Gender Barriers: Missionary Women in the Twentieth Century*, Maryknoll: Orbis 2002; Rhonde A. Semple, *Missionary Women: Gender Professionalism and the Victorian Idea of Christian Mission*, Woodbridge: Boydell 2003; Vefie Poels, *Vrouwen met een missie: vier congregaties in Nederland en de toekomst van hun missionair verleden*, Nijmegen: Valkhof 2008.

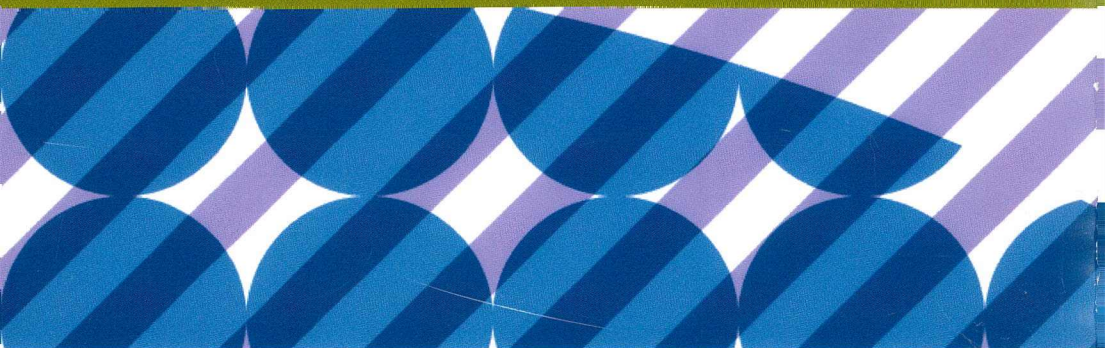
een begaanbaar spoor getekend hebben. Alle vier dragen zij ook zelf de sporen daarvan mee en ik noem ze, met een twinkeling en met ere, de bemoedigende *eminences grises*. Voor mijn denken is ook steeds de theologische verwantschap en vriendschap van al meer dan dertig jaar met Froukien Smit een bron van vreugde en uitdaging geweest. Haar inzicht en werkwijze hebben me er steeds weer van overtuigd dat studentenpastoraat een voluit missionair werk is. Johanna Schreuder en Kune Biezeveld wil ik met weemoed en liefde noemen als prachtige vrouwen en vroedvrouwen van heilzame theologie.

Wij realiseren ons dat het uitzonderlijk is om bij een gelegenheid als deze vier grootouders in ons midden te hebben. En in dat 'wij' betrek ik Berend, Bernard en Robin die er samen met mij voor zorgen, dat ons huis niet echt door rust, reinheid en regelmaat wordt gekarakteriseerd. Daar staat tegenover dat er bijna geen dag voorbij gaat of ik dans even met een van deze drie mannen. Moge in mijn werk iets doorschemeren van de hemelse lichtheid en de aardse polderklei waarmee zij mij omringen.

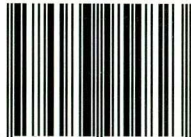
Ik heb gezegd.



Protestantse Theologische **Universiteit**



ISBN 978-90-73954-82-3



9 789073 954823 >